Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Octobre 1937

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le sacerdoce chrétien d'après les Pères apostoliques

On ne peut manquer d'être surpris, lorsqu'on lit les œuvres des plus anciens Pères, du peu de renseignements qu'elles nous apportent sur le sacerdoce. De ces œuvres, les unes sont écrites par des évêques comme saint Ignace d'Antioche, saint Polycarpe de Smyrne, saint Irénée de Lyon, saint Cyprien de Cathage ; d'autres par des prêtres comme Clément et Origène, et probablement Tertullien ; d'autres encore par des laïques comme Hermas ou saint Justin. Pas plus dans les unes que dans les autres, nous n'apprenons avec le détail que nous désirerions, quelles vertus étaient exigées des candidats au sacerdoce, quelle profondeur de vie spirituelle devaient posséder les évêques et les prêtres, pour remplir dignement leurs fonctions. A peine, de temps à autre, un mot jeté en passant nous apporte-t-il un peu de lumière. Il faut aller jusqu'au IIIe siècle pour trouver chez Origène et chez saint Cyprien, non pas une théorie de la perfec-

tion sacerdotale, mais des indications assez nombreuses pour nous permettre un jugement assuré.

A vrai dire, un tel silence n'est pas inexplicable. Les Pères n'ont pas écrit pour nous, mais pour leurs contemporains ; et à ceux-ci, ils n'avaient pas besoin de parler des choses dont la vie quotidienne leur offrait le spectacle. Aussitôt qu'il y a eu des Églises, il y a eu des évêques pour les présider et, auprès des évêques, des prêtres et des diacres. Les historiens d'aujourd'hui se donnent beaucoup de peine pour rendre compte des origines de l'épiscopat : tout était bien plus simple pour les chrétiens du premier ou du second siècle : « Les apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu, et les apôtres viennent du Christ : ces deux choses découlent en bel ordre de la volonté de Dieu. Munis des instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ et pleinement convaincus par sa résurrection, les apôtres, affermis par la parole de Dieu, allèrent, avec l'assurance du Saint-Esprit, annoncer la bonne nouvelle, l'approche du royaume de Dieu. Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils éprouvèrent dans le Saint-Esprit leurs prémices et les instituèrent comme évêques et comme diacres des futurs croyants (1). » Voilà pour les premiers débuts. Dans la suite, les choses ont été un peu plus compliquées, à cause de toutes les faiblesses humaines ; cependant les règles de la succession se sont en quelque sorte établies d'elles-mêmes, conformément aux indications données par saint Paul dans les épîtres pastorales. Évêques, prêtres et diacres ont gouverné les communautés, sans que, le plus souvent, il se soit produit des heurts ou des dissensions. Pourquoi aurait-on écrit à propos d'institutions qui fonctionnaient partout de manière normale?

(1) *I Clement.*, XLII, 1-4.

Certes, de temps à autre, des problèmes pouvaient être soulevés. Il s'agissait de savoir dans quelle mesure les évêques devaient être obéis des laïques, et si ces derniers n'avaient pas le droit de les déposer de leurs fonctions dans certains cas, particulièrement difficiles. Il s'agissait encore de savoir si les évêques étaient les seuls gardiens autorisés de l'orthodoxie ou si l'on pouvait recevoir d'autres enseignements que les leurs. Les deux questions, celle de l'autorité disciplinaire et celle du pouvoir doctrinal, seront ainsi posées à la fin du premier siècle et dans les premières années du deuxième. Grâce à quoi, nous entrevoyons quelque chose des vertus que l'on exigeait alors du clergé, à Rome, à Corinthe, en Syrie, en Asie-Mineure.

Nous n'avons pas ici à rechercher une fois de plus la nature des troubles qui, vers 96, agitèrent l'Église de Corinthe et amenèrent saint Clément de Rome à intervenir en faveur de la paix et de la concorde. Qu'il nous suffise de rappeler que quelques meneurs, téméraires et insolents, avaient alors soulevé la masse des fidèles contre ses presbytres et que quelques-uns d'entre eux, malgré la dignité de leur vie, avaient été destitués des fonctions qu'ils remplissaient sans reproche (1).

Aux fauteurs du schisme, saint Clément rappelle donc que l'ordre le plus parfait doit régner dans la communauté chrétienne, comme il règne dans l'univers si merveilleusement disposé par le Créateur; comme il règne dans l'armée, où chacun garde le rang qui lui a été assigné; comme il règne enfin dans notre propre corps, où tous les membres collaborent au bien-être de l'organisme entier (2). Il y a, dans l'Église, des chefs à qui il faut obéir : ce sont les presbytres ou épiscopes; les fidèles, les laïques doivent leur être soumis et leur rendre

(1) *I Clement.*, XLIV, 6; XLVII, 5-7.
(2) *I Clement.*, XX, 1-11; XXXIII, 2-6; XXXVII, 1-5.

en tout l'honneur qui leur est dû, s'ils ne veulent pas tomber dans des fautes graves (1).

Sur l'institution des presbytres, la lettre de saint Clément ne nous renseigne guère. Elle se contente de dire que les apôtres posèrent cette règle qu'après la mort de ceux qu'ils avaient institués comme évêques et diacres des futurs croyants, d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur ministère. Il est hors de doute que la règle a été suivie. Déjà, au temps de Clément, bien des presbytres ont achevé de poursuivre leur carrière; leur fin s'est trouvée pleine de fruit et de perfection; bienheureux sont-ils, puisqu'ils n'ont plus à craindre qu'on vienne les expulser de la place qui leur avait été assignée (2). Il a fallu les remplacer : leurs successeurs ont été choisis par des personnages éminents, avec l'approbation de toute l'Église (3); et c'est ainsi désormais que sont comblés les vides creusés par la mort dans les rangs des presbytres. Disons, si l'on veut, que le corps presbytéral se recrute par cooptation et que la communauté doit approuver les choix ainsi accomplis. Clément ne distingue pas entre les épiscopes et les presbytres; il ne parle pas de la cérémonie par laquelle les nouveaux presbytres sont consacrés au service de Dieu. Nous nous contenterons de prendre acte de son silence.

A peine est-il besoin d'ajouter que les presbytres, une fois établis dans leur charge, ne doivent pas être destitués de leur ministère. Telle est pourtant la faute dont se sont rendus coupables les schismatiques de Corinthe. Aujourd'hui, nous aurions soin de distinguer entre les pouvoirs d'ordre qui sont inamissibles, puisque le sacrement a conféré un caractère à tous ceux qui l'ont reçu, et les pouvoirs de juridiction qui peuvent être donnés ou retirés : cette distinction n'est pas faite dans la lettre

(1) *I Clement.*, I, 3; XXI, 6.
(2) *I Clement.*, XLIV, 5.
(3) *I Clement.*, XLIV, 3.

aux Corinthiens, et nous n'avons pas de raison pour chercher dans l'opposition manifestée contre certains presbytres une réaction des spirituels, jaloux de leur soi-disant liberté. Cette opposition est le fait de quelques meneurs, téméraires et insolents, qui sont arrivés à un degré de démence tel qu'ils ont ruiné les règles fondamentales de l'ordre établi par Dieu (1).

Doubles sont, dans l'Église, les fonctions des presbytres; car ils ont à remplir le ministère de la parole et de l'éducation chrétienne, et celui du culte et des offrandes.

L'éducation d'abord : elle se rapporte essentiellement aux mœurs. Lorsque Clément écrit : « Quel est celui qui, ayant demeuré parmi vous, n'a pas reconnu votre foi solide et riche en vertus, admiré votre piété prudente et mesurée dans le Christ, publié votre habitude généreuse d'hospitalité, déclaré bienheureuse votre science parfaite et sûre? Car vous agissiez en tout sans acception de personnes; vous marchiez suivant les lois de Dieu, soumis à vos chefs et rendant aux presbytres de chez vous l'honneur qui leur est dû. Aux jeunes gens, vous recommandiez la modération et la gravité. Aux femmes, vous prescriviez d'accomplir tous leurs devoirs avec une conscience irréprochable, digne et pure, de chérir leurs maris comme il convient; vous leur enseigniez à se tenir dans la règle de l'obéissance, à gouverner dignement leur maison, à se montrer discrètes en toutes choses (2) », il s'adresse évidemment à tous les fidèles de Corinthe, mais il pense aux presbytres et aux instructions qu'ils donnaient. Si les jeunes gens et les femmes connaissent les vertus qu'ils doivent pratiquer, n'est-ce pas à cause des leçons qu'ils ont reçues des presbytres? A ceux-ci le droit de commander, d'imposer des règles;

(1) *I Clement.*, I, 1.

(2) *I Clement.*, I, 2-3; cf. XXI, 6. On s'est demandé si les presbytres dont il s'agit ici sont les chefs de l'Église ou simplement des vieillards. La première interprétation demeure plus vraisemblable.

aux fidèles, et surtout aux semeurs de discordes, le devoir d'obéir : « Soumettez-vous, dit Clément à ces derniers, aux presbytres; laissez-vous corriger en esprit de pénitence; fléchissez les genoux de vos cœurs. Apprenez à obéir, déposez votre superbe et orgueilleuse arrogance de langage : mieux vaut pour vous être petits, mais comptés dans le troupeau du Christ que d'être, avec une réputation d'excellence, exclus de l'espérance chrétienne (1). »

N'allons pas conclure, de son silence sur ce point, que Clément retire aux presbytres l'enseignement de la doctrine. Il ne touche pas la question parce qu'elle n'intéresse pas le but précis de sa lettre; mais on a justement fait remarquer que la discipline chrétienne a pour matière les préceptes du Seigneur et la foi reçue (2) : « L'auteur de l'épître, en prêchant l'union aux fidèles de Corinthe, a l'assurance que ses conseils seront entendus parce que les Corinthiens sont des hommes de bonne foi qui ont médité les paroles de la discipline de Dieu. » Alors même que les préceptes dont il recommande la pratique sont ceux de la morale courante, ils ont pour les fidèles une valeur spéciale : ce sont les commandements du Seigneur, et les presbytres qui enseignent ces lois ne font que prêcher les discours du Seigneur Jésus.

A la tâche d'éducation et d'instruction, s'ajoute pour les presbytres le ministère de la liturgie : « Nous devons faire avec ordre tout ce que le Maître nous a prescrit d'accomplir en des temps déterminés. Or, il nous a prescrit de nous acquitter des offrandes du service divin non pas au hasard et sans ordre, mais en des temps et à des moments fixés. Il a déterminé lui-même par sa décision souveraine à quels endroits et par quels ministres ils doivent s'accomplir, afin que toute chose se fasse saintement selon son bon plaisir et soit agréable à sa

(1) *I Clement.*, LVII, 1-2; cf. LVI, 2; LIV, 2.

(2) P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 149.

volonté... Au grand prêtre, des fonctions particulières ont été conférées; aux prêtres, on a marqué des places spéciales; aux lévites incombent des services propres; les laïques sont liés par des préceptes particuliers aux laïques (1). » Ce passage est des plus curieux, car il nous transporte en pleine allégorie. Saint Clément semble parler de la liturgie juive, des prêtres de la Loi ancienne, et il rappelle que tout a été réglé minutieusement par Dieu lui-même; mais sa pensée se reporte, sans aucun doute, vers le sacerdoce de la nouvelle alliance. Chez les chrétiens aussi, il y a un grand prêtre, Jésus, dont l'Épître aux Hébreux a mis en relief les fonctions et les prérogatives (2); il y a des prêtres, les épiscopes ou presbytres, qui président les cérémonies liturgiques à la place qui leur a été assignée; il y a enfin les diacres, dont la fonction n'est pas autrement précisée, mais qui accomplissent leur service propre. Les laïques n'appartiennent pas à la hiérarchie : ce n'est pas à eux qu'il appartient d'offrir les sacrifices.

Saint Clément ne s'explique pas davantage sur la liturgie dont les prêtres sont les ministres. A juste titre sans doute, on a regardé la longue prière qu'il fait, presque à la fin de sa lettre, comme un admirable modèle des formules employées de son temps au cours des cérémonies liturgiques. Mais nous ne saurions nous y arrêter. Il est évident que la lettre aux Corinthiens n'est pas destinée à nous faire connaître la vie intérieure de l'Église à la fin du premier siècle. Les renseignements épars que nous y glanons sur le sacerdoce chrétien sont d'autant plus précieux qu'ils sont venus spontanément sous la plume de l'écrivain.

A certains égards, les lettres de saint Ignace d'Antioche

(1) *I Clement.*, XL, 1-3; 5.

(2) Ailleurs, *I Clement.*, XXXVI, 1, notre lettre donne à Jésus-Christ le titre de grand prêtre de nos offrandes.

nous instruisent bien davantage, car elles nous font voir le sacerdoce en acte, si l'on peut ainsi parler. Au nombre de sept, elles visent toutes à mettre en relief cette idée qu'il ne saurait y avoir de communauté chrétienne sans hiérarchie : « Vous devez révérer les diacres comme Jésus-Christ lui-même; l'évêque comme l'image du Père; les presbytres comme le sénat de Dieu et le collège des apôtres : sans eux, il n'y a point d'Église (1). »

Désormais, la distinction des trois ordres est aussi claire que possible. A la tête de la chrétienté, l'évêque. Celui-ci est pour ainsi dire l'incarnation de son Église : « C'est bien vous tous que j'ai reçus au nom de Dieu en la personne d'Onésime, cet homme d'une inexprimable charité et votre évêque en chair », écrit Ignace aux Ephésiens (2); et aux Tralliens : « C'est votre Église tout entière que je contemple en la personne de Polybe, votre évêque (3). » Moehler commente ainsi ces merveilleuses formules : « L'évêque est donc la réunion visible des fidèles en un lieu déterminé; il est l'amour personnifié des uns envers les autres, la manifestation et le point central vivant des sentiments chrétiens tendant à l'unité; et, puisque ceux-ci peuvent être contemplés sans cesse dans l'évêque, il est l'expression de l'amour même des chrétiens; il est de plus le moyen de l'entretenir et de le conserver... C'est pour cette raison qu'on juge de la communauté des fidèles entre eux d'après leur union avec l'évêque : l'amour des fidèles pour Jésus-Christ est le modèle de cette union, et par conséquent cette union est le reflet et l'image de cet amour (4). »

L'évêque est encore le représentant de Jésus-Christ, si bien qu'obéir à l'évêque, c'est obéir à Jésus-Christ lui-

(1) Ignace, *Trall.*, III, 1.
(2) Ignace, *Ephes.*, I, 3.
(3) Ignace, *Trall.*, I, 1.
(4) Moehler, *Die Einheit in der Kirche*, p. 187; cité par G. Goyau, *Moehler*, Paris, 1905, p. 119-120.

même (1). L'unité de l'Église ne saurait être autrement assurée : « Vous ne devez avoir avec votre évêque qu'une seule et même pensée... Votre vénérable presbyterium, vraiment digne de Dieu, est uni à l'évêque comme les cordes à la lyre, et c'est ainsi que, du parfait accord de vos sentiments et de votre charité, s'élève vers Jésus-Christ un concert de louanges. Que chacun de vous entre dans ce chœur : alors, dans l'harmonie de la concorde, vous prendrez par votre unité même, le ton de Dieu, et vous chanterez tous d'une seule voix, par Jésus-Christ, les louanges du Père qui vous entendra et, à vos bonnes œuvres, vous reconnaîtra pour les membres de son Fils (2). » Dieu est l'évêque invisible, dont l'évêque visible tient la place : c'est la puissance même de Dieu le Père que l'on vénère dans l'évêque, et lorsqu'on trompe l'évêque visible, c'est à l'évêque invisible lui-même que l'on cherche à mentir (3).

Ignace est un mystique qui entre de plain-pied dans le monde de l'au-delà. Aussi n'a-t-il pas besoin de rappeler l'institution divine de l'épiscopat, ni le fait de la succession apostolique. Il a devant lui des évêques vivants, qui lui ont été députés par les Églises dont ils sont les chefs, avec qui il se sent en parfaite communion d'esprit et de cœur. Il sait que, partout où il y a une Église, il y a aussi un évêque. Cela lui suffit. Plus tard, il pourra être nécessaire de vérifier les titres ou les prétentions de certains qui se prétendront évêques et qui ne le seront pas en réalité, parce qu'ils se seront mis à la tête de conventicules hérétiques et qu'ils ne pourront pas faire la preuve de l'origine apostolique de la communauté dont ils se prétendront les chefs. Au temps d'Ignace ce travail n'est pas indispensable. Seules, les chrétientés orthodoxes ont un évêque, un collège presbytéral, des diacres. Là où il y a hérésie, il ne saurait y avoir de véritable hiérarchie.

(1) Ignace, *Trall.*, II, 1-2.
(2) Ignace, *Ephes.*, IV, 1-2.
(3) Ignace, *Magnes.*, III, 1-2; VI, 2.

Comment en douter, puisque les hérétiques sont précisément des hommes qui se séparent, des rameaux parasites et dangereux qui portent des fruits de mal, parce qu'ils n'ont pas été plantés par le Père? (1) »

Il est vrai que, déjà, quelques hérétiques demandent à l'évêque d'Antioche des arguments. A Philadelphie, on lui déclare qu'on n'ajoute foi qu'à ce qui est écrit dans les archives, dans l'Évangile; et, saint Ignace paraît bien un peu embarrassé par la difficulté. Il se tire d'affaire en assurant que l'Esprit lui-même lui a dit : « Ne faites rien sans l'évêque; gardez votre chair comme un temple de Dieu; aimez l'unité; fuyez les divisions; soyez imitateurs de Jésus-Christ comme lui l'était de son Père. » Et il ajoute : « Pour moi, les archives, c'est Jésus-Christ; les invisibles archives, c'est sa croix, sa mort, sa résurrection et la foi qui est par lui (2). » Admirable formule, et qui révèle l'âme ardente du grand évêque. Mais elle ne remplace pas un argument, et les raisonneurs subtils à qui Ignace doit répondre n'en ont, sans doute, pas été satisfaits.

Saint Ignace ne se préoccupe pas davantage de rappeler comment on devient évêque : ses lecteurs le savent bien, et il n'a pas besoin de leur dire. Au plus apprenons-nous par lui que certains évêques, comme celui de Magnésie, Damas, sont fort jeunes : cette jeunesse ne doit pas être pour les fidèles le prétexte d'une trop grande familiarité, car en l'évêque, c'est la puissance même de Dieu le Père que l'on vénère (3). Lui aussi, Polycarpe de Smyrne, doit être très jeune lorsque saint Ignace fait sa connaissance : concevrait-on sans cela les recommandations détaillées qu'il lui fait sans aucun ménagement? (4) Nous aimerions savoir bien d'autres choses encore : qui

(1) Ignace, *Trall.*, XI, 1; *Philad.*, III, 1; *Ephes.*, X, 3.
(2) Ignace, *Philadel.*, VII, 2; VIII, 2.
(3) Ignace, *Magnes.*, III, 1.
(4) Ignace, *Polyc.*, I, 3; III, 2.

choisit les évêques; quelles qualités on exige d'eux, comment on les consacre. Les détails ne trouvent pas place dans les lettres de l'évêque d'Antioche.

Nous ne sommes pourtant pas sans savoir que l'évêque doit posséder toutes sortes de vertus et que saint Ignace se réjouit lorsqu'il rencontre ces vertus dans ceux de ses collègues qu'il connaît personnellement : Onésime d'Ephèse est un homme d'une inexprimable charité (1); Damas de Magnésie est digne de Dieu (2); Polybe de Tralles est le modèle de la charité qui remplit ses diocésains, sa douceur est une force, et les impies eux-mêmes le vénèrent (3); de l'évêque de Philadelphie, Ignace fait ce bel éloge : « Ce ne sont ni ses propres démarches, ni la faveur des hommes, ni un sentiment de vaine gloire qui l'ont porté au gouvernement de la communauté, mais la charité de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ. Sa modestie m'a frappé; son silence a plus de force que les vains discours; sa conduite est en harmonie avec la loi de Dieu...; aussi je le félicite de tout cœur de la piété de son âme, dont j'ai pu apprécier la vertu, ainsi que de sa constance et de son calme, images de la mansuétude du Dieu vivant (4). »

Plus que toutes les autres, la lettre à Polycarpe de Smyrne nous renseigne sur les devoirs de l'évêque et sur les vertus qu'il doit pratiquer. Écrivant à un collègue encore très jeune, Ignace ne craint pas de s'exprimer librement avec lui et de lui adresser des conseils d'une franchise parfois un peu rude : « Justifie ta situation en toute vigilance, charnelle et spirituelle... Demande une pénétration plus grande que celle que tu as... Sois sobre comme un athlète de Dieu... Sois plus zélé que tu ne l'es. Discerne les temps... que rien ne se fasse sans ton avis;

(1) Ignace, *Ephes.*, I, 3.
(2) Ignace, *Magnes.*, II, 1.
(3) Ignace, *Trall.*, III, 2.
(4) Ignace, *Philadel.*, I, 1-2.

toi-même ne fais rien sans Dieu (1). » On discerne dans ces conseils un peu de crainte, mais plus encore le sentiment très net de la sagesse spirituelle qui doit animer l'évêque.

Comme cette sagesse est un don de Dieu, l'évêque doit la demander par une prière continuelle (2). Mieux encore, il doit prier pour que les choses invisibles lui soient manifestées, de telle sorte qu'il ne manque de rien et qu'il possède tout charisme en abondance (3). Nous savons qu'Ignace lui-même a été favorisé de maintes révélations qui lui ont fait connaître les choses du ciel, les positions des anges, les groupements des principautés, les choses visibles et invisibles (4); que la voix même de Dieu lui a manifesté la place éminente de l'évêque dans la communauté (5); et qu'il attend, au moment où il écrit aux Ephésiens, de nouvelles révélations d'enhaut (6). Ce n'est certes pas lui qui songerait à se défier des charismes et qui les opposerait à l'enseignement traditionnel dont les évêques sont les dépositaires et les docteurs. Tout au contraire : les dons de l'Esprit lui semblent presque indispensables, et nous verrons que saint Polycarpe ne pense pas autrement que lui sur ce point. En ces temps, encore voisins de la période des origines, on n'imagine pas que les faveurs divines aient besoin d'être soigneusement vérifiées et contrôlées, du moins lorsque c'est un évêque qui en est l'objet : comment l'évêque, régulièrement élu, pourrait-il tomber dans l'illusion ou dans l'erreur?

Homme de l'unité, doué des vertus et des grâces que nous avons dites, l'évêque est chargé avec pleins pouvoirs de tout ce qui se fait dans l'Église : du culte et de son

(1) Ignace, *Polyc.*, I-IV, passim.
(2) Ignace, *Polyc.*, I, 3.
(3) Ignace, *Polyc.*, II, 2.
(4) Ignace, *Tratl.*, V, 2.
(5) Ignace, *Philadel.*, VII, 1-2.
(6) Ignace *Ephes.*, XX, 2.

administration, de la foi et de l'enseignement de la doctrine, de la vie des âmes et de leur direction pastorale (1).

L'évêque préside d'abord à la liturgie : « Ne faites rien sans l'évêque de ce qui concerne l'Église. Ne regardez comme valide que l'Eucharistie célébrée sous la présidence de l'évêque ou de son délégué... Il n'est permis ni de baptiser ni de faire l'agape en dehors de l'évêque; mais tout ce qu'il approuve est également agréé de Dieu; de cette façon tout ce qui se fera sera sûr et valide (2). » On ne saurait être plus explicite. L'Église est une société, et son culte est un culte social. C'est en vain que l'on voudrait réclamer en faveur de la prière individuelle : les véritables chrétiens savent que ne pas venir à l'assemblée, c'est faire acte d'orgueil et s'excommunier soi-même (3). Il peut y avoir des temps où l'on s'adresse à Dieu dans le secret de son cœur; il y en a aussi où il faut prendre part aux cérémonies collectives, et saint Ignace va jusqu'à écrire : « De même que le Seigneur, soit par lui-même, soit par les apôtres, n'a rien fait sans le Père avec qui il n'est qu'un, de même vous non plus ne faites rien sans les évêques et les presbytres. N'essayez pas de faire passer pour raisonnable une chose accomplie en votre particulier; ce qui est bon est fait en commun : une seule prière, une seule supplication, un seul esprit, une seule espérance dans la charité, dans la joie innocente, tout cela est Jésus-Christ, et rien n'est meilleur que lui. Accourez tous comme dans un seul temple de Dieu, comme auprès d'un seul autel, comme vers un seul Jésus-Christ, qui est sorti d'un seul Père, qui est en un seul Père, qui est retourné à un seul Père (4). »

Ce n'est pas assez de dire qu'Ignace recommande l'union des fidèles à l'évêque. De cette union, il a une véri-

(1) Cf. H. de Genouillac, *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1907, p. 159 et suiv.
(2) Ignace, *Smyrn.*, VIII.
(3) Ignace, *Ephes.*, V, 2.
(4) Ignace, *Magnes.*, VII.

table passion : « Il n'y a qu'une seule chair de Notre-Seigneur ; une seule coupe pour l'union de son sang, un seul autel, comme il n'y a qu'un seul évêque uni au presbyterium et aux diacres, mes compagnons de service (1). » Ce ne sont pas seulement le baptême et l'Eucharistie qui ne doivent pas être célébrés sans l'évêque : l'évêque d'Antioche voudrait qu'il en fût de même du mariage : « Il serait bon que ceux qui se marient, tant hommes que femmes, ne contractassent leur union qu'avec l'approbation de l'évêque ; car c'est la pensée de Dieu qui doit présider aux mariages, et non la passion (2). » Ce n'est pas lui qui craint les assemblées trop fréquentes. Bien au contraire : il recommande aux Ephésiens de se réunir souvent pour offrir à Dieu leurs actions de grâces et leurs louanges : « En vous assemblant souvent, leur dit-il, vous anéantissez les forces de Satan et sa pernicieuse influence se dissipe devant l'unanimité de votre foi (3). » Il conseille de même à Polycarpe de réunir souvent les fidèles et d'avoir soin de les convoquer individuellement et nommément (4), de telle sorte qu'ils n'aient pas d'excuse s'ils n'assistent pas à la liturgie.

Il n'appartient pas seulement à l'évêque de célébrer l'Eucharistie et de présider aux assemblées liturgiques. C'est encore lui qui est le docteur de la vérité. Peut-être saint Ignace n'insiste-t-il pas sur ce point autant qu'on s'y attendait. Il connaît cependant le péril qui menace les âmes et les risques que l'hérésie fait courir à l'unité chrétienne. Il a, pour condamner les novateurs, des expressions d'une force saisissante : ne va-t-il pas jusqu'à écrire que ceux qui ne parlent pas de Jésus-Christ sont à ses yeux des colonnes funéraires et des tombeaux sur lesquels ne sont inscrits que des noms d'hommes ? (5)

(1) Ignace, *Philadel.*, IV.
(2) Ignace, *Polyc.*, V, 2.
(3) Ignace, *Ephes.*, XIII, 1.
(4) Ignace, *Polyc.*, IV, 2.
(5) Ignace, *Philadel.*, VI, 1.

Ne dit-il pas que ceux qui blasphèment le Seigneur en niant qu'il a pris chair, sont des croque-morts, dont il ne veut même pas savoir les noms? (1) Il résume les dogmes essentiels de la foi orthodoxe en formules saisissantes : « Le Christ est vraiment de la race de David selon la chair, fils de Dieu selon la volonté et la puissance de Dieu; né vraiment de la Vierge; baptisé par Jean afin d'accomplir toute justice; vraiment percé de clous, sous Ponce Pilate et Hérode le Tétrarque, pour nous, en chair, et nous avons goûté le fruit de sa bienheureuse passion; il a enfin élevé son étendard pour les siècles, par sa résurrection, afin de réunir ses saints et ses fidèles, soit dans les Juifs, soit dans les païens, en un seul corps de son Église (2). » Malgré cela, Ignace ne dit nulle part qu'il appartient à l'évêque d'enseigner la foi droite aux fidèles et de les prémunir contre les dangers de l'hérésie. Sans doute cela va-t-il de soi. Comment concevoir un évêque qui pécherait contre la foi, qui enseignerait des doctrines erronées, qui entraînerait ses fidèles dans les pâturages empoisonnés? Une telle hypothèse est si invraisemblable qu'elle ne traverse même pas l'esprit de l'évêque d'Antioche. Lorsqu'il recommande à Polycarpe de ne pas se laisser déconcerter par les gens, qui, sous des dehors faits pour inspirer confiance, enseignent l'erreur (3), il ne doute pas de la fermeté de son jeune collègue : il se contente de lui rappeler ce devoir parmi beaucoup d'autres.

Pratiquement le ministère doctrinal de l'évêque nous est présenté surtout dans les épîtres de saint Ignace, sous son aspect moral et disciplinaire. L'évêque est un pasteur : il connaît tous ses fidèles par leur nom; il parle à chacun d'eux en particulier et porte les infirmités de tous. Il donne aux âmes qui lui sont confiées les conseils appropriés à leur situation. Il prend soin des veuves qu'il ne laisse pas dans l'abandon et dont, après le Seigneur, il

(1) Ignace, *Smyrn.*, I, 2-3.
(2) Ignace, *Smyrn.*, I.
(3) Ignace, *Polyc.*, III, 1.

est la véritable providence. Il s'occupe spécialement des esclaves, évitant à la fois de les flatter et de les mépriser : « Ne traite pas avec dédain les esclaves, hommes ou femmes, écrit Ignace à Polycarpe; mais qu'eux aussi prennent garde de s'enorgueillir; au contraire, qu'ils s'appliquent à leur service avec plus de zèle encore pour la gloire de Dieu, afin d'obtenir de lui la vraie liberté, qu'ils ne soient pas trop impatients d'être affranchis aux frais de la communauté : ce serait se montrer esclaves de leurs propres désirs (1). » La tâche est assurément difficile, puisqu'il s'agit pour l'évêque de concilier les intérêts contraires des maîtres et de leurs esclaves : la sagesse et la prudence lui sont d'indispensables vertus.

L'évêque s'occupe avec la même sollicitude des personnes mariées : il recommande aux femmes d'aimer le Seigneur et de rester fidèles à leurs maris, de corps et d'âme. Il conseille aux hommes, selon le précepte de saint Paul, d'aimer leurs épouses comme Jésus-Christ a aimé l'Église. A ceux qui se proposent de garder la continence, il enseigne la beauté de la virginité, mais il insiste sur l'humilité qui doit en être la compagne : « Si le continent en conçoit de la vanité, il est perdu ; et s'il se croit plus que son évêque, c'en est fait de lui (2). » Bref, l'évêque se fait tout à tous, et s'il doit faire un choix parmi les brebis de son pâturage, il se donne plutôt aux méchants, qu'il s'efforce de dompter par la douceur, car à n'aimer que les bons il n'a aucun mérite (3).

Tous ces conseils figurent dans la lettre d'Ignace à Polycarpe de Smyrne, qui est ainsi le premier modèle des traités de pastorale. Comment pourrait-on lire sans émotion ces conseils d'un vieillard sur le chemin du martyre, tout prêt de rendre à Dieu les comptes de son administration, à un jeune collègue, dont il a admiré la

(1) Ignace, *Polyc.*, IV, 3.
(2) Ignace, *Polyc.*, V, 2.
(3) Ignace, *Polyc.*, II, 1.

générosité sans doute, mais dont il craint peut-être les excès de zèle ou les imprudences? Le mystique ardent qui a écrit l'épître aux Romains se calme et s'apaise : l'heure n'est plus pour lui des élans enthousiastes et des violents désirs de l'union à Dieu. Il s'agit de demeurer sur la terre, en face des exigences quotidiennes du ministère épiscopal, et saint Ignace sait trouver les justes formules pour rappeler ses devoirs à saint Polycarpe.

Nous ne saurions douter que celui-ci ait profité des conseils qui lui avaient été donnés de la sorte. Peu de temps après la mort de saint Ignace, il fut amené à écrire aux Philippiens, pour leur envoyer les lettres de l'évêque d'Antioche qu'il avait pu rassembler, et les recommandations qu'il leur adresse forment le thème d'une véritable homélie : « Apprenez à vos femmes à marcher dans la foi qu'elles ont reçue, dans la charité et la chasteté, à avoir pour leurs maris un amour bien sincère et pour tous les autres une affection sans préférence et parfaitement pure ; enfin à élever leurs enfants dans la crainte de Dieu. Recommandez aux veuves d'avoir une foi sage et pondérée, d'intercéder sans cesse pour tous les hommes, d'éviter toute espèce de calomnie, de médisance, de faux témoignages, de cupidité, en un mot tout ce qui est mal ; de se souvenir enfin qu'elles sont l'autel de Dieu, que toutes leurs offrandes sont soumises à son examen minutieux et qu'aucune de leurs pensées et de leurs intentions, qu'aucun des secrets de leur cœur n'échappe à Dieu... Les jeunes gens aussi doivent être de tout point irréprochables et soucieux avant tout de leur pureté ; mettre un frein aux moindres de leurs mauvais désirs (1). » C'est bien ainsi que l'évêque devait prêcher à son peuple, avec plus de détails sans doute et peut-être avec plus d'énergie. Nous aimons à trouver dans la lettre de saint Polycarpe un des modèles les plus anciens du sermon adressé par l'évêque au peuple chrétien (2).

(1) Polycarpe, *Philip.*, IV, 2-3 ; V, 3.

(2) Nous avons, on le sait, un autre exemple d'homélie, et plus

En étudiant les lettres de saint Ignace, nous y avons surtout remarqué le rôle de l'évêque. Certes, celui-ci n'est pas seul à agir dans la communauté. La hiérarchie comporte trois degrés qui sont également indispensables à l'Église : « Vous devez tous révérer les diacres comme Jésus-Christ lui-même, l'évêque comme l'image du Père, les presbytres comme le sénat de Dieu et le collège des apôtres : sans eux, il n'y a point d'Église (1). » Et c'est à tout instant que l'évêque d'Antioche revient sur les presbytres et les diacres, indissolublement unis à l'évêque, comme les cordes le sont à la lyre (2). Les fidèles de leur côté doivent être soumis à l'évêque, au presbyterium et aux diacres (3), sans que leur respect et leur obéissance puissent se partager. Il est cependant remarquable que les presbytres et les diacres ne jouent, dans la vie de la communauté chrétienne, qu'un rôle effacé et même que la place des diacres est peut-être plus clairement définie que celle des presbytres. Tandis que l'évêque, en effet, représente Dieu le Père et les diacres Jésus-Christ, les presbytres sont seulement l'image du collège apostolique : comme, par ailleurs, ils sont supérieurs aux diacres, on concevrait mal cette typologie s'il fallait lui attacher un sens précis.

En toute hypothèse, le presbyterium paraît d'ordinaire comme un organisme collectif. Si l'évêque peut

caractérisé encore, dans l'écrit connu sous le nom de *Deuxième épître de saint Clément*. L'auteur anonyme a commencé par lire son discours dans une assemblée de fidèles : « Frères et sœurs, après (la parole du) Dieu de vérité, je vous lis cette exhortation, afin qu'en prêtant attention aux choses qui ont été écrites, vous vous sauviez vous-mêmes, et votre lecteur avec vous » (*II Clément.*, XIX, 1). Il n'est pas impossible que cette homélie ait été prononcée d'abord à Rome ou à Corinthe, entre 120-150, par un évêque. Mais trop d'incertitudes enveloppent encore son origine pour que nous ayons à en parler autrement.

(1) Ignace, *Trall.*, III, 1 ; cf. *Magnes.*, VI, 1.

(2) Ignace, *Ephes.*, IV, 1.

(3) Ignace, *Symrn.*, VIII, 1.

déléguer à l'un de ses membres le pouvoir de célébrer l'Eucharistie (1), si deux presbytres de Magnésie sont désignés par leur nom, parce qu'ils avaient accompagné leur évêque à Smyrne pour y saluer saint Ignace (2), le plus habituellement, les presbytres figurent tous ensemble : ils constituent un sénat, une assemblée; ils entourent l'évêque dans le sanctuaire; ils forment sa couronne spirituelle (3); ils collaborent avec lui à la célébration de l'Eucharistie (4), et les fidèles doivent leur être soumis comme à l'évêque (5).

Quant aux diacres, désignés, de même que l'évêque et les presbytres, en conformité avec la pensée de Jésus-Christ, établis par un acte de sa volonté propre dans la force de son Saint-Esprit (6), ils ont droit au respect dû aux représentants de Jésus-Christ (7), bien qu'ils soient subordonnés au presbyterium et surtout à l'évêque. De celui-ci, ils sont essentiellement les agents, les collaborateurs, les instruments dévoués, uniquement appliqués à réaliser son œuvre et à exécuter ses volontés, comme Jésus-Christ a fait la volonté du Père. « Il faut, écrit saint Ignace, que les diacres qui sont au service des mystères de Jésus-Christ plaisent en tout point à tout le monde : ils ne sont point, en effet, de simples distributeurs d'aliments et de boissons; ils sont les serviteurs de l'Église de Dieu. Ils doivent donc éviter comme le feu tout sujet de reproche (8). » Cette dernière formule est loin d'être aussi claire que nous le voudrions. Les premiers diacres avaient été institués pour servir aux tables; mais tout de suite leur zèle les avait entraînés à remplir bien d'autres

(1) Ignace, *Symrn.*, VIII, 1.
(2) Ignace, *Magnes.*, II.
(3) Ignace, *Magnes.*, XIII, 1.
(4) Ignace, *Ephes.*, XX, 2.
(5) Ignace, *Trall.*, XIII, 2; *Ephes.*, II, 2; *Magnes.*, II, 1.
(6) Ignace, *Philad.*, inscript.
(7) Ignace, *Trall.*, III, 1; *Smyrn.*, VIII, 1.
(8) Ignace, *Trall.*, II, 3.

ministères, et déjà saint Étienne et saint Philippe avaient trouvé l'occasion de prêcher l'Évangile. Il est normal qu'à la fin du premier siècle, les diacres n'aient pas été seulement chargés de remplir d'humbles fonctions de charité et qu'ils aient été étroitement associés au ministère de l'évêque. Seulement, nous voyons mal de quelles besognes ils sont régulièrement chargés : les mystères de Jésus-Christ, dont parle saint Ignace, sont-ils ceux de l'Eucharistie, et les diacres en seraient-ils déjà les distributeurs? ou bien s'agit-il seulement de la parole de Dieu?

Philon, diacre de Cilicie, et Rheus Agathopous, diacre de Syrie, secondent Ignace dans la parole de Dieu (1) : ce faisant, ils paraissent bien remplir une des fonctions essentielles de leur charge. Il semble aussi que les diacres sont les messagers ordinaires qui transmettent les nouvelles d'une église à l'autre : c'est ainsi que les Philadelphiens sont invités à élire un diacre et à lui confier la sainte mission d'aller porter leurs félicitations aux chrétiens d'Antioche(2). Burrhus, diacre d'Éphèse, accompagne saint Ignace à Troas et lui sert de secrétaire (3) : il procure au martyr toutes sortes de consolations et est le modèle du service de Dieu.

Les qualités des diacres et des prêtres sont indiquées surtout dans la lettre de saint Polycarpe aux Philippiens en des termes qu'il n'est pas sans intérêt de rapprocher de ceux qu'emploie saint Paul dans les Pastorales. Les diacres d'abord « doivent être sans reproche devant la justice divine, parce qu'ils sont les diacres de Dieu et du Christ : sans calomnie, sans duplicité, non amis de l'argent, sobres en toutes choses, miséricordieux, zélés, marchant selon la vérité du Seigneur, qui était le diacre de tous (4) ». Quant aux prêtres, ils doivent être miséri-

(1) Ignace, *Philadel.*, XI, 1 ; *Symrn.*, X, 1.
(2) Ignace, *Philadel.*, X, 1.
(3) Ignace, *Philadel.*, XI, 2 ; *Smyrn.*, XII, 1.
(4) Polycarpe, *Philip.*, V, 2.

cordieux, aumôniers envers tous; ils doivent convertir les égarés, visiter tous ceux qui sont malades, ne pas négliger les veuves, les orphelins ou les pauvres; que leur constant souci soit de faire le bien devant Dieu et devant les hommes; qu'ils évitent avec soin la colère, l'acception de personnes, le jugement injuste; qu'ils se tiennent loin de l'amour de l'argent; qu'ils ne croient pas trop vite les jugements téméraires; qu'ils ne soient pas durs dans leurs appréciations, se rappelant que tous nous sommes redevables du péché. Si donc nous prions le Seigneur de nous pardonner, nous devons nous aussi pardonner (1). » Comme dans les Pastorales, on le voit, il n'est ici question que de vertus humaines. Les prêtres et les diacres doivent être bons et généreux, pratiquer la justice et la charité : tout cela est assurément très bien. On ne peut manquer d'être un peu surpris de voir que les vertus surnaturelles ne tiennent pas plus de place dans les exigences de saint Polycarpe. Mais il ne faut pas oublier qu'autre chose est une règle abstraite et autre chose la réalité vivante. Sans doute, tous les presbytres de Philippes n'étaient pas des saints; et l'un d'eux, Valens, s'était rendu coupable d'avarice, au point de mériter de graves reproches (2); comment ne pas croire cependant que, dans l'ensemble, le corps des presbytres, tel qu'il apparaît dans les lettres de saint Ignace et de saint Polycarpe, n'était pas composé en majorité d'hommes pleins de foi et d'Esprit-Saint?

Si incomplets qu'ils soient, les renseignements fournis par les Épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe sont pourtant de première importance pour nous faire connaître le rôle et les vertus du sacerdoce dans l'Église chré-

(1) Polycarpe, *Philip.*, VI, 1-2.

(2) Polycarpe, *Philipp.*, IX. Nous sommes mal renseignés sur le cas de ce Valens, dont l'épouse ne valait pas mieux que lui. Les Philippiens sont invités à le ramener à de meilleurs sentiments, comme un membre infirme et égaré du corps de leur Église.

tienne aux environs de l'an 110. Si nous ignorons encore comment étaient choisis, nommés et consacrés les évêques et les prêtres, nous voyons du moins l'importance de leur mission. Ce sont eux qui sont les représentants autorisés de Dieu : rien n'est à craindre si l'on est d'accord avec eux ; il suffit de se séparer d'eux pour être dans l'erreur. Ils sont ainsi les témoins vivants de la vérité. Après la disparition des apôtres, et quelle que soit la distance qui les en sépare, ils continuent leur œuvre ; ils transmettent le dépôt de la tradition ; ils enseignent les règles de la vie morale ; ils dirigent les fidèles ; ils président enfin aux cérémonies liturgiques, et ce dernier point est capital.

On s'est étonné parfois de l'absence du terme technique ἱερεύς dans les lettres de saint Ignace où, en effet, il ne figure qu'une seule fois à propos des prêtres juifs (1), et il est vrai que ce mot serait facile à justifier dans les textes où, à propos de l'Eucharistie, il est question de l'autel (2). Mais il est à peine besoin de dire que l'évêque, pour saint Ignace, remplit exactement les fonctions sacerdotales, puisque c'est lui qui consacre le pain eucharistique et offre ainsi à Dieu le sacrifice de la nouvelle alliance (3). Le rôle liturgique de l'évêque est mis trop nettement en relief dans les épîtres pour qu'il soit possible de ramener ses attributions à celles d'un simple surveillant. Nous n'avons pas à nous demander pourquoi l'évêque d'Antioche n'a pas employé une expression qui nous viendrait aujourd'hui à l'esprit. Le peuple juif, et tout autant les peuples païens avaient des ἱερεῖς. Le peuple chrétien est conduit par des évêques, dont la mission est incontestablement plus étendue, puisqu'elle est aussi d'enseignement doctrinal, de gouvernement spirituel, de contrôle moral, mais qui, parmi les devoirs essentiels de

(1) Ignace, *Philadel.*, XI, 1.
(2) Ignace, *Ephes.*, V, 2 ; *Magnes.*, VII, 2 ; *Philadel.*, IV.
(3) On peut rappeler ici le passage de la *Didachè*, XIII, 3, où il est dit que les prophètes sont les grands prêtres des chrétiens.

leur charge, comptent la célébration de l'Eucharistie, fonction éminemment sacerdotale.

Les autres écrits qui font partie de la collection des Pères apostoliques ne nous renseignent guère sur le sacerdoce chrétien. *La Doctrine des apôtres* insiste surtout sur les prédicateurs itinérants, prophètes et didascales et ne mentionne les évêques et les diacres qu'en un seul passage : « Élisez-vous des évêques et des diacres, dignes du Seigneur, hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés; car ils accomplissent aussi pour vous le ministère des prophètes et des didascales. Ne les méprisez donc pas, car ils sont les hommes honorés d'entre vous avec les prophètes et didascales (1). » Comme ces recommandations viennent immédiatement après celles qui concernent la célébration du dimanche et l'offrande du sacrifice eucharistique, on a conclu, non sans vraisemblance, que la fonction des évêques était précisément d'offrir l'Eucharistie, ce que confirme leur assimilation aux prophètes qui peuvent rendre grâces, eucharistier, aussi longtemps qu'ils le veulent. On a également souligné l'emploi du terme élire, employé à propos des évêques et des diacres. Les fidèles n'ont pas à intervenir dans le choix des prophètes et des didascales, qui reçoivent directement leur mission de l'Esprit-Saint et qui d'ailleurs ne jouent aucun rôle dans la vie quotidienne de la communauté, puisqu'ils sont invités à séjourner le moins possible dans la même Église. Au contraire, ce sont eux qui choisissent leurs évêques et leurs diacres, et les candidats à ces fonctions doivent réunir un certain nombre de qualités parmi lesquelles il est permis de souligner le désintéressement. Nous voudrions savoir encore si, à la suite de l'élection, une cérémonie telle que l'imposition des mains consacrait les évêques et les diacres et les séparait des fidèles. L'auteur de la *Doctrine des apôtres* ne nous renseigne pas sur ce point. Aussi bien le

(1) *Doctrina Apost.*, XV.

mystère qui enveloppe toujours l'origine et la valeur de ce petit livre nous empêche d'attribuer à son témoignage la valeur hors de pair qu'on avait cru pouvoir lui reconnaître dans le premier enthousiasme.

La lettre de Barnabé est l'œuvre d'un spirituel qui fait part à ses frères dans la foi des grâces qu'il a reçues et des lumières qui lui ont été communiquées. Il déclare, avec humilité, qu'il ne parle pas comme un didascale, mais comme l'un d'entre ses frères (1), et on peut le croire sincère dans sa protestation. Il est en tout cas remarquable qu'il ne fait pas la moindre allusion à la hiérarchie chrétienne : il semblerait, à le lire, que les fidèles n'ont pas d'autre guide que l'Esprit-Saint : « Devenons, dit-il, des hommes spirituels, devenons un temple achevé pour Dieu (2). » Même lorsqu'il parle du temple, des sacrifices, du sacerdoce dans la loi ancienne et qu'il en donne l'interprétation allégorique, il ne trouve pas l'occasion de mentionner les chefs des communautés. Ne concluons pas trop vite que ces chefs n'existaient pas. Pseudo-Barnabé ne se propose pas de tout dire, et la mission qu'il exerce est, à ses yeux, d'un autre ordre que celle des évêques et des prêtres.

Hermas lui aussi est un spirituel; mais il a de son œuvre une idée incomparablement plus élevée que le pseudo-Barnabé. Celui-ci écrivait de lui-même, pour ne pas rester le seul dépositaire de l'intelligence des mystères qu'il avait reçue. Hermas, au contraire, est chargé de communiquer autour de lui les révélations qui lui sont faites; il se considère comme l'interprète authentique des communications divines, et ce n'est pas seulement dans la cité qu'il habite, à Rome, que doivent être annoncées ses visions; c'est dans le monde entier (3). Aussi son autorité est-elle supérieure à celle des chefs de l'Église.

(1) *Epistola Barnabae*, I, 8; IV, 5; VI, 5.
(2) *Epistola Barnabae*, IV, 11.
(3) Hermas, *Vis.*, II, 4, 2-3.

A plusieurs reprises, en effet, Hermas mentionne les chefs de l'Église (1), et il les qualifie de pasteurs (2) ou de presbytres (3). En un passage, qui semble particulièrement précis, il parle des apôtres, des évêques, des didascales et des diacres qui ont marché dans les saintes voies de Dieu et qui ont rempli avec pureté et dignité leurs fonctions d'évêques, de didascales et de diacres, pour le bien des élus de Dieu : les uns sont morts, ajoute-t-il; les autres vivent encore; ils n'ont jamais cessé de faire régner entre eux la concorde, la paix, la déférence mutuelle (4). Cette classification est étrange, puisqu'elle paraît ranger côte à côte des charismatiques comme les apôtres et les didascales et des membres de la hiérarchie régulière, évêques et diacres.

Les remontrances adressées par Hermas au clergé laissent une assez fâcheuse impression, car elles tendent à faire croire que les chefs de l'Église étaient, de son temps, des hommes plus occupés par l'ambition que par le zèle du salut des âmes : « C'est à vous maintenant que je m'adresse, chefs de l'Église et vous qui occupez les premières places. Ne ressemblez pas aux empoisonneurs : ceux-ci portent leurs drogues dans des boîtes; et vous, c'est dans vos cœurs que vous portez votre poison et votre venin. Vous êtes endurcis; vous ne voulez pas purifier vos cœurs et opérer, par cette pureté même, la fusion complète de vos sentiments, afin de trouver miséricorde auprès du grand roi. Prenez garde, mes enfants, que ces divisions ne vous fassent perdre la vie. Comment voulez-vous donner aux élus du Seigneur une bonne formation, si vous n'en avez vous-même aucune? Formez-vous donc les uns les autres, et faites régner la paix entre vous afin que, moi aussi, je puisse me présenter joyeux devant le Père, pour rendre compte de vous tous à votre Sei-

(1) Hermas, *Vis.*, II, 2, 6; III, 9-7.
(2) Hermas, *Similit.*, IX, 31, 5-6.
(3) Hermas, *Vis.*, II, 4, 2-3.
(4) Hermas, *Vis.*, III, 5, 1.

gneur (1). » Il ne faut pourtant rien exagérer : comme tous les moralistes, Hermas tend à mettre l'accent sur les défauts plutôt que sur les qualités; et son titre de prophète le rend volontiers défiant à l'égard de ceux qui exercent une autorité régulière. La recherche de la première place est pourtant à souligner : si l'Église de Rome est encore dirigée par un collège presbytéral, celui-ci n'en a pas moins à sa tête un chef qui joue un rôle assez important pour exciter l'envie. Alors qu'une lecture superficielle semblerait faire d'Hermas un témoin de l'épiscopat plural, nous avons le droit, sans forcer les expressions dont il se sert, de reconnaître en lui le témoin de l'épiscopat monarchique.

Les fonctions des épiscopes et des diacres apparaissent mal dans le *Pasteur*. Il y est question de diacres prévaricateurs qui ont dérobé le bien des veuves et des orphelins, et se sont enrichis dans les fonctions qu'ils avaient reçues pour subvenir aux besoins des autres (2). On y parle aussi d'évêques et d'hommes hospitaliers qui ont mis une joyeuse et franche cordialité à accueillir sous leur toit les serviteurs de Dieu, d'évêques qui ont fait de leur ministère un perpétuel abri pour les indigents et les veuves et qui ont mené constamment une vie sainte (3). Il ressort de là, ce que nous savions déjà, que les diacres sont chargés du ministère de la charité et que le soin des veuves et des orphelins entre particulièrement dans leurs attributions. Les évêques eux aussi doivent s'exercer aux œuvres de miséricorde. On ne peut cependant pas croire que ce soit là l'essentiel de leurs fonctions. Ils ont sans doute, aussi et surtout, à présider à la liturgie et à distribuer l'enseignement. Mais Hermas ne dit rien de la liturgie, et il est à peu près aussi muet lorsqu'il s'agit de s'expliquer sur la transmission de la doctrine. Les didascales et les prophètes semblent ici

(1) Hermas, *Vis.*, III, 9, 7-10.
(2) Hermas, *Similit.*, IX, 26, 2.
(3) Hermas, *Similit.*, IX, 29, 2.

jouer un rôle considérable (1). Encore n'est-il pas possible de dire s'ils sont des organismes permanents ou s'ils n'apparaissent que par intervalles, au gré de l'Esprit qui les inspire (2).

Avec le *Pasteur* d'Hermas s'achève la série des Pères apostoliques, de ceux du moins qui peuvent nous renseigner sur le sacerdoce chrétien. Nous arrivons de la sorte aux environs de l'an 150. Il est bien assuré que cette période des origines a été de la plus haute importance, puisque c'est alors qu'ont été fixées, d'une manière à peu près définitive, les fonctions des évêques, des prêtres et des diacres, les conditions de leur recrutement, les vertus indispensables à l'exercice de leur ministère. Les renseignements que nous voudrions avoir nous échappent presque complètement, parce que les écrivains de ces temps lointains ne se souciaient pas de décrire des institutions qu'ils voyaient régulièrement fonctionner sous leurs yeux et qu'ils n'avaient pas besoin de parler des chefs des communautés à ceux qui les connaissaient bien.

Cependant si, après avoir lu les livres, on essaie de

(1) Hermas, *Mandat.*, XI, insiste longuement sur les faux prophètes, que beaucoup de gens, assure-t-il, viennent consulter, chargeant ainsi leur conscience de péchés encore plus grands que l'idolâtrie, et il donne les règles qui permettent de discerner les vrais prophètes des faux prophètes : « Celui qui a l'esprit de Dieu est doux, paisible et humble ; il fuit le mal et tous les vains désirs de ce siècle ; il se met au-dessous de tout le monde ; il ne répond à aucune question et ne parle jamais en secret. L'Esprit-Saint ne prend point la parole au gré de l'homme ; il ne parle que quand Dieu le veut. Quand donc l'homme qui a en lui l'Esprit de Dieu entre dans une assemblée de justes animés de la foi à l'Esprit divin, et que cette assemblée se met à prier Dieu, alors l'ange de l'Esprit prophétique, qui assiste cet homme, s'empare de lui, et l'homme, ainsi rempli du Saint-Esprit, adresse à la foule les paroles que le Seigneur veut. »

(2) Il semble assuré que les prophètes dépendent uniquement, dans leur apparition et dans leur ministère, du bon plaisir de l'Esprit divin. Les didascales au contraire ont des fonctions permanentes, mais ils se recrutent et enseignent en dehors de la hiérarchie. Cf. G. Bardy, *Les écoles romaines au II^e^ siècle*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXVIII, 1932, p. 303 et suiv.

pénétrer les âmes, n'est-il pas vrai que cette période obscure nous révèle d'admirables physionomies d'évêques, entièrement attachés à leur besogne, dévoués à leur troupeau, remplissant en toute simplicité leur charge de docteurs et de ministres de la liturgie : saint Clément de Rome, calme, modéré, tranquille, profondément pénétré de sa mission; saint Ignace d'Antioche, ardent, enthousiaste, désireux du martyre et passionné pour le service du Christ; saint Polycarpe de Smyrne, terminant sa longue carrière au milieu du respect et de l'admiration non seulement de ses fidèles, mais des païens eux-mêmes; puis, dans une sorte de pénombre, Papias d'Hierapolis, esprit assez médiocre au dire de l'historien Eusèbe, mais infatigable chercheur des traditions apostoliques; Siméon de Jérusalem mort pour le témoignage du Seigneur à l'âge de cent dix ans; saint Denys de Corinthe, qui multiplie les documents de sa sollicitude à l'égard de toutes les Églises auxquelles il écrit des lettres admirables; Abercius d'Hierapolis, dont l'inscription funèbre rappelle les multiples voyages et atteste la catholicité de l'Église; tant d'autres encore, nommés ou innomés, jusqu'au vieil évêque à qui saint Jean avait naguère confié l'âme du jeune homme devenu chef de brigands et qui nous apparaît comme le type du brave homme un peu timide, dont la mission dépasse les forces vacillantes. De tous ceux-là, il faut ici évoquer le souvenir. Si l'on veut avoir une pleine idée du sacerdoce à l'époque subapostolique, il ne suffit pas de lire les rares documents échappés au naufrage; on doit essayer de rappeler les âmes des vieux évêques, des prêtres et des diacres, dont, par une sorte de bienheureux hasard, nous connaissons encore quelque chose, par Eusèbe ou par d'autres témoins; car ce sont eux qui ont prêché le Christ, enseigné la sainteté, administré le baptême, célébré l'Eucharistie, admirables ancêtres de notre sacerdoce.

Dijon.

Gustave Bardy.

La Crédibilité des révélations privées

Les auteurs modernes sont presque muets sur le chapitre des révélations privées, ou du moins ils n'en parlent que d'un point de vue pratique, pour donner les règles du discernement à opérer et de la conduite à tenir par le directeur (1). On voudrait ici, au risque de laisser ouverte une question fort difficile, rappeler les données spéculatives laissées sur ce sujet par les anciens théologiens.

On entend communément par révélations privées celles dont une âme, chrétienne ou non, est l'objet de la part de Dieu à titre personnel et privé, et non au titre d'initiateur ou de docteur en la religion universelle au sein de laquelle Dieu opère le salut de l'humanité. Quelle adhésion peut et doit donner à de telles révélations celui qui en est le bénéficiaire ? Quelle adhésion peut-on et doit-on donner à de telles révélations faites à autrui ? telles sont les deux questions que nous voulons toucher ici.

*
* *

I. — Révélations personnelles

Sur la question de savoir quelle adhésion le bénéficiaire d'une révélation privée doit ou peut lui donner,

(1) Ainsi le P. A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, ch. xx, xxi et xxii; Mgr A. Saudreau, *L'état mystique. Sa nature, ses phases et les*

deux opinions ont été formulées : selon les uns (Suarez, Gotti, et aussi Bellarmin), une telle révélation, si son origine divine est certaine, réclame une adhésion de foi théologale; selon les autres (D. Soto, Bañez, les *Salmanticenses* et aussi Cajétan et le card. Bona, *De discretione spirituum*, c. xx, n. 1), il convient de distinguer : sauf les cas, qui semblent ne guère se produire, où Dieu révélerait individuellement à une âme le mystère même de sa vie intime qui constitue l'objet de la révélation commune, il ne peut s'agir d'une adhésion de foi théologale. Ainsi, très nettement, les commentateurs les plus fidèles de saint Thomas tendent-ils d'instinct à dégager la foi théologale du plan de réalités où se produisent de préférence les révélations privées. Saint Thomas, à vrai dire, ne dirime pas la question; il ne l'envisage même pas, à proprement parler, et c'est pourquoi les deux opinions se réclament toutes deux de lui. Il dit bien que notre foi s'adresse à la révélation commune faite aux prophètes et aux apôtres et non, s'il en est, aux révélations faites à tel ou tel docteur particulier (1); mais il n'exclut pas for-

faits extraordinaires de la vie spirituelle, 2e éd. Paris, Amat, et Arras, Brunet, 1921, ch. xviii à xxi; de même A. Desguigues, *Les révélations privées*, paru après la rédaction de cette note (*Rev. apol.*, fév. 1936, pp. 178-184).

(1) *Sum. theol.*, Ia P., q. 1, a. 8, ad 2um : « Innititur fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi si qua fuit aliis doctoribus facta. » Il n'est même pas certain que ce texte vise exactement ce que nous appelons aujourd'hui « révélations privées »; il se réfère peut-être à ces textes des anciens théologiens, dont le P. J. de Ghellinck a rassemblé un certain nombre (*Pour l'histoire du mot Revelare*, dans *Rech. de Sc. rel.*, VI (1916), pp. 149-157), où l'on expliquait par des *révélations* faites à tel ou tel docteur les précisions dogmatiques ou disciplinaires acquises au cours des âges; mais il s'agissait là, en fait, de grâces d'illumination, ou même de l'illumination naturelle, et non de révélations proprement dites. Ce sens du mot *revelatio* s'est prolongé assez longtemps : voir, par ex., pour Occam, *Eph. theol. lovan.*, 1934, p. 264.

Saint Thomas énonce aussi la nécessité que l'objet de la foi nous soit proposé par l'Église (*Sum. theol.*, IIa IIae, q. 5, a. 3; *Q. disp. de*

mellement, chez le bénéficiaire même de la révélation, la possibilité d'étendre son adhésion de foi aux nouveaux objets qui lui sont proposés. Par ailleurs, saint Thomas admet que la nécessaire proposition d'un objet minimum de foi se produise, dans la justification des bons païens, par voie de révélation privée; mais, dans ce cas, la révélation n'est « privée » que par son mode d'application à tel ou tel, et nullement en elle-même ou quant à son contenu. On ne trouve donc chez saint Thomas rien de vraiment décisif; aussi bien n'est-ce que petit à petit et par le jeu même de leur antagonisme que les opinions se sont précisées.

Les premiers commentateurs de saint Thomas qui nous présentent sur ce sujet une doctrine précise sont Cajétan, Dominique Soto et Bañez.

D'emblée, Cajétan entend par révélations privées celles qui sont privées non pas seulement quant à leur mode, étant de fait adressées à un individu comme tel, mais celles qui sont privées quant à leur objet, c'est-à-dire dont l'objet n'est pas de ceux qui constituent la foi chrétienne (« de multis revelationibus impertinentibus ad fidem christianam »). La question qu'il pose à leur sujet (1) n'est pas celle de savoir si on peut leur donner une adhésion de foi théologale, mais celle de savoir comment il peut y avoir parole de Dieu et, pour autant, motif formel de la foi sans qu'il y ait cependant matière à un acte de foi; il répond en expliquant comment le motif formel de la foi peut dépasser les limites de cette foi : car la foi théologale s'adresse à *une certaine* parole de Dieu, celle qu'il prononce sur lui-même, sur son propre mystère et sur les autres réalités seulement dans le rapport qu'elles ont à son mystère; mais Dieu peut

carit., a. 13, ad 6[m]), mais il n'envisage ni n'exclut la possibilité que la proposition par l'Église soit suppléée, dans le cas de révélations privées certainement divines, par l'intervention directe de Dieu.

(1) *Com. in Sum. theol.*, *in* I[am] II[ae], q. 1, a. 1, n° II et IX.

dire et pour autant révéler d'autres objets étrangers à l'ordre constitutif de la foi et de la religion chrétienne (1). Ainsi, dès Cajétan, la tradition thomiste est-elle engagée à prendre comme critère de l'adhésion à donner aux révélations privées l'appartenance ou la non-appartenance de l'objet de ces révélations à l'ordre du mystère de Dieu qui constitue l'ordre même de la foi théologale. Avec Cajétan aussi se trouve souligné le caractère *pratique*, déjà nettement marqué par saint Thomas (2), des révélations privées qui se produisent de fait dans l'Église (3) : nous y reviendrons à propos des *Salmanticenses*.

Dominique Soto touche rapidement la question des révélations privées, mais dans un contexte tout différent (4). Comme ce sera aussi le cas de S. Bellarmin (5), la question est amenée chez Soto par l'examen de la doctrine luthérienne, curieusement reprise par Ambroise Catharin, de la certitude de la justification. Pour Soto

(1) Bañez récuse cette explication.

(2) *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. 174, a. 6, ad 3m : « Singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem, sicut Augustinus refert... » On peut rapprocher ce texte de ceux où saint Thomas critique le prophétisme joachimite (entre autres Iª IIæ, q. 106, a. 4).

(3) Cajétan, *Com. in* IIam IIæ, q. 174, a. 6, nº III-IV. — Cajétan évoque ici le cas historique d'Amédée de Menez Silva (sur lequel cf. la notice du P. Antoine de Sérent, dans le *Dict. d'Hist. Géogr. ecclés.*, t. II, col. 1152-1156). Cajétan connut, dans sa vie, d'autres cas de visions ou de révélations qui justifient sa sévérité et son pessimisme en cette matière : il eut à s'occuper, soit comme Vicaire général, soit comme Général, de la situation intérieure du couvent de Saint-Marc, où des frères prophétisaient et avaient des visions, du procès de Jean Jetzer et des dominicains de Berne, et enfin du cas d'une sœur Marie-Dominique, tertiaire de Valladolid, qui avait ou prétendait avoir des visions et des extases. Aussi n'est-il pas tendre pour les visionnaires. Cf. in Iam IIæ, q. 80, a. 2; in IIIam, q. 27, a. 6.

(4) *De natura et gratia* (1547), lib. III, c. XI, tertium arg. Comp. Melchior Cano, *De locis theol.*, lib. XII, c. III.

(5) S. Bellarmin, *Controv. De Justificatione*, lib. III, c. III : simple allusion.

aussi, c'est la question du contenu ou de l'objet qui décide de l'adhésion que l'on peut donner à une révélation. Ainsi s'ébauche nettement une tradition qu'on peut appeler « thomiste », dont les *Salmanticenses* et Jean de Saint-Thomas donneront la formule la plus précise et les raisons les plus élaborées en répondant à Suarez, de qui nous verrons bientôt la position.

Jean de Saint-Thomas (1) distingue tout d'abord les deux façons dont une révélation peut être dite privée : soit en raison de son mode, parce qu'elle se produit, de fait, en dehors de la révélation commune proposée par l'Église; soit en raison de sa matière ou de son contenu, quand celui-ci est étranger à la foi commune (dont l'objet est défini, comme le fait toujours saint Thomas, par « illa quorum visione in vita aeterna perfruemur, et per quae ducimur ad vitam aeternam »). Si l'on entend le caractère privé des révélations dans le premier sens, il n'y a pas de doute, dit Jean de Saint-Thomas, et tous accordent que la révélation d'un mystère surnaturel, privée seulement quant à son mode, peut faire l'objet d'une adhésion de foi divine. La question porte sur les révélations privées quant à leur matière même. Une telle révélation ne peut fonder une adhésion de foi théologale, dit Jean de Saint-Thomas, car si le motif formel de la foi, croire à Dieu s'il parle, s'y retrouve de quelque façon, il ne s'y trouve pas de manière à fonder un acte de foi théologale : il s'y trouve sous une raison générique, celle de « credere Deo », mais non en l'état spécifique et achevé d'un motif théologal. La foi théologale n'a pas seulement la parole de Dieu pour motif, mais le mystère de Dieu pour objet; elle ne se produit pas là où il y aurait attestation par Dieu d'un objet étranger à son propre mystère : la foi est l'adhésion que nous donnons à Dieu parlant de Dieu (2),

(1) *Cursus theol.*, *in* Iam IIae, q. 1 de fide, disp. VI (Vivès, t. VII, pp. 113-116).

(2) Ce qui rejoint la distinction faite par Cajétan (In Iam IIae, q. 1, a. 1, nº IX) entre l'objet formel de la foi et la foi elle-même : il ne

avec, évidemment, tout le jeu de l'*objectum primarium* et de l'*objectum secundarium*.

Les *Salmanticenses*, ou plutôt Jean de l'Annonciation, qui est l'auteur de cette partie de leur cours, abondent dans ce sens et nous fournissent des précisions supplémentaires (1).

Jean de l'Annonciation donne tout d'abord une formule définitivement claire de ce qui était déjà chez Jean de Saint-Thomas, Cajétan et même saint Thomas. Les révélations privées telles que Dieu les accorde dans l'Église ne portent pas sur des vérités spéculatives qui ne seraient pas déjà contenues dans la Révélation commune faite aux prophètes et aux apôtres; elles concernent la pratique, entendue d'ailleurs dans un sens très large, dans laquelle entreraient non seulement les décisions à prendre ou les réponses à faire ou encore la conduite à tenir dans des fondations religieuses, mais les dispositions du culte et ce qui concerne l'attitude de notre âme devant Dieu (2).

Cette conviction que les « revelationes quae modo in Ecclesia fiunt » sont de finalité et de caractère pratiques

suffit pas de croire à Dieu ou d'espérer dans son secours pour qu'il y ait foi théologale ou espérance théologale; la foi théologale, c'est croire à Dieu parlant de Dieu, l'espérance théologale, c'est espérer de Dieu rien moins que Dieu lui-même : l'idée de cette correspondance du *quo* et du *quod* dans les vertus *théologales* est à chaque page des magnifiques traités que saint Thomas leur consacre. Et certes, d'autres réalités que Dieu lui-même rentrent dans l'objet de la foi, en raison de leur rapport au « primum credibile »; mais, autant nous sommes assurés que tel est bien le cas de ce qui nous est proposé dans la Révélation commune et l'Écriture, autant le rapport d'une révélation privée au mystère de Dieu manque pour nous de la garantie qui serait nécessaire pour émettre un acte de foi divine.

(1) *Coll. Salm. Cursus theol.*, Tract. XVII (de fide), disp. I, dub. IV, par. I et 2 (éd. Palmé, t. XI, pp. 48-54).

(2) *Loc. cit.*, nos 107 et 113. — Il ne serait pas difficile de vérifier dans les faits ce caractère *pratique* des révélations privées; on peut se référer par exemple à la liste, fort suggestive, que donne Mgr Saudreau, *op. cit.*, § 227 s. (pp. 216 s.).

et n'apportent pas de nouveaux objets à la foi est caractéristique des thomistes en cette question. Pour eux, la révélation du mystère de Dieu est close; Dieu intervient bien dans la vie des âmes, mais c'est, soit pour diriger leur action personnelle ou sociale, soit pour leur faire pénétrer en son mystère de la manière qui convient à la vie de la charité qui est proprement amitié : mais, comme saint Thomas l'affirme déjà formellement, les illuminations proprement contemplatives des dons se font à l'égard des objets de la foi déjà donnés et connus (1). Au surplus et pour le même motif, Jean de l'Annonciation ne se refuse-t-il pas à admettre, d'une part, que les révélations de l'Ancien Testament qui ne concernaient pas le mystère de Dieu, objet de la foi théologale, mais la direction de l'agir des « prophètes », étaient de même espèce et appelaient d'eux la même adhésion que les révélations privées actuelles (2); d'autre part, que l'on peut concevoir une révélation privée qui concernerait le mystère même de Dieu et, par conséquent, donnerait lieu à un acte de foi théologale (3).

Dans l'ordre pratique même, il convient de bien préciser la valeur et, pour ainsi dire, la compétence des révélations privées. Cajétan s'y rattache avec un soin particulier (4). S'il s'agit d'actes proprement *publics*, où s'exerce une fonction d'ordre social et public, on ne peut les laisser diriger par des visions ou des révélations privées, à moins que l'inspiré n'en fonde l'autorité en fournissant le signe d'une spéciale intervention divine : miracle ou témoignage de l'Écriture. C'est pourquoi,

(1) Cf. *De Veritate*, q. 28, a. 4, ad 8m; *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 68, a. 8; IIa IIae, q. 4, a. 8, c. et 3m; q. 9, a. 1, 3m; q. 19, a. 7 (« Initium sapientiae secundum ejus essentiam sunt prima principia, quae sunt articuli fidei »); q. 52, a. 2, etc. Et cf. Jean de l'Annonciation, nº 106.

(2) *Op. cit.*, nº 109.

(3) *Op. cit.*, nº 115.

(4) In IIam IIae, q. 174, a. 6, nº v; cf. aussi Poulain, *op. cit.*, ch. XXIII, nº 37.

dans le perpétuel et inévitable conflit de l' « esprit » et de la « mission », la « mission » doit demander à l' « esprit » les preuves qui l'accréditent publiquement : cas de sainte Jeanne d'Arc, de sainte Catherine de Sienne... S'il s'agit de la *conduite personnelle* de notre âme, et à plus forte raison de la conduite d'autrui (1), toute révélation ou illumination privée est soumise au critère de conformité à la pratique générale de l'Église, soit de l'Église universelle, soit d'une Église locale : ce qui implique à plus forte raison la conformité à la règle naturelle du bien et du mal.

Jean de l'Annonciation nous propose encore une autre précision concernant la nature positive de l'adhésion dont sont l'objet ces révélations. Déjà, Jean de Saint-Thomas (p. 115) avait avancé que l'adhésion donnée à ces révélations privées (privées *ex parte materiae*) était due à un charisme prophétique ou à une illumination surnaturelle actuelle. Jean de l'Annonciation précise davantage : il propose d'attribuer à la foi charismatique l'adhésion surnaturelle et absolue que le voyant donne, dans les cas majeurs, aux révélations reçues. Nous n'avons, sur la nature de cette foi charismatique, aucune autre donnée que la maigre mention qu'en fait saint Paul (I Cor., XII, 9, et XIII, 2), avec allusion à la foi des miracles dont parle Notre-Seigneur (Matth., XVII, 10). Il est peut-être d'une exégèse discutable d'attribuer ainsi à une puissance surnaturelle dont la nature est mal connue cet effet particulier; mais, en vérité, rien de décisif ne s'y oppose. En toute hypothèse, l'idée de rattacher à l'ordre charismatique, au moins dans les cas majeurs, l'adhésion du visionnaire à la révélation qui lui est adressée paraît à retenir. Ainsi s'expliquerait cette certitude absolue qui est donnée avec la révélation elle-même et cette espèce de contrainte qui fait que l'on ne peut réserver

(1) En sus de Cajétan, cf. aussi le texte très net de Benoît XIV, *De Serv. Dei beat. et Beat. canon.*, lib. III, ch. LIII, nº 13.

son assentiment : le voyant est ici un instrument, la liberté qui lui reste de refuser ne s'exerçant pas à proprement parler dans l'ordre de l'assentiment intellectuel, mais dans l'ordre de l'exercice : possibilité de se refuser à écouter Dieu, ou, l'ayant entendu et ne pouvant douter du fait de sa parole, de se refuser à transmettre ou à parler (Jonas). On se rappellera aussi que les charismes concernent l'ordre de l'action (ou de la connaissance comme action).

Ainsi aurions-nous, pour le bénéficiaire d'une révélation privée, les possibilités d'adhésion suivantes :

Dans le cas de révélations privées seulement quant au mode, mais portant sur le mystère même surnaturel de Dieu (l'un des cas envisagés par saint Thomas pour le salut des bons païens), foi théologale.

Pour les révélations privées quant à leur matière même, révélations qui sont, de fait, contenues dans le domaine pratique au sens le plus large de ce mot; dans les cas les plus faibles, adhésion humaine où la liberté joue non seulement dans l'ordre de l'exercice (refus d'écouter ou, ayant entendu et vu, de parler), mais dans l'ordre de l'adhésion elle-même (on se décide librement à admettre ou à ne pas admettre, on juge par soi-même et librement de l'origine divine du message). — Dans les cas majeurs, l'adhésion est opérée par Dieu en même temps que la révélation, par un don surnaturel infus, que l'on ne peut obtenir par ses propres forces et qui, cependant, n'est pas de l'ordre de la grâce sanctifiante, mais de l'ordre charismatique.

Suarez présente sur ce point une doctrine différente : selon lui les révélations *privées même quant à leur contenu*, sur quelque matière qu'elles portent, dès là qu'elles présentent la certitude de leur origine divine, peuvent faire l'objet d'une adhésion de foi théologale (1).. Son

(1) Suarez, *De fide*, disp. III, sect. X (*Opera omnia*, éd. Vivès, t. XII, pp. 90-94).

argumentation est simple : le motif unique de la foi est l'autorité de la Vérité première; la présence de cette autorité, qu'elle témoigne de ceci ou de cela, par le moyen de l'Église ou sans elle, à titre privé ou public, suffit, dès là qu'elle est certaine, à engendrer un assentiment de foi théologale (1). Entre une révélation privée certainement divine et la révélation publique proposée par l'Église, il n'y a que des différences accidentelles tenant aux circonstances; on pourra, pour la commodité, parler de foi *catholique* s'adressant à la révélation publique et de foi *théologale* s'adressant sans restriction à tout ce qui peut être parole de Dieu, mais à la condition de bien noter que ces deux fois ne sont qu'un même et unique *habitus* (2).

Par voie de conséquence, Suarez admettait qu'une révélation privée d'origine divine et qui avait fait, de la part

(1) « Fundamentum hujus sententiae, scilicet primam veritatem et auctoritatem ejus esse unicum motivum credendi per fidem; haec autem auctoritas Dei ejusdem rationis est, et aequalis, sive de una, sive de alia re loquatur; et sive per Ecclesiam, sive per quemcumque alium; et sive privatim, sive publice... » (n° 2, p. 90); « Et idem est de alia differentia, quod materia revelata pertineat ad religionem, vel non pertineat; nam hoc etiam ad credibilitatem est accidentarium, eo vel maxime quod quaelibet veritas, eo ipso quod a Deo revelatur, potest esse materia religionis... » (n° 4, p. 91).

(2) Dans cette distinction entre *foi catholique* et *foi théologale*, Suarez (*De fide*, disp. III, sect. X, n° 3, t. XII, p. 90; disp. VI, sect. III, n° 6, p. 172) suit l'usage ancien du vocable « foi catholique » : lui-même renvoit à Pierre Lombard (*III Sent.*, d. XXIII, c. 6, éd. Quar., II, p. 658 : « et unum idemque est quod creditur a cunctis fidelibus : unde fides catholica dicitur, id est universalis ») : ici, la « foi catholique », c'est la foi divine commune à tous, la même foi divine, sous le nom de « foi théologale » pouvant s'étendre à d'autres objets. Le développement de la doctrine du magistère de l'Église a fait subir à cette distinction un certain déplacement : on entend communément aujourd'hui par « foi catholique » celle que l'on doit donner aux dogmes *définis* par le magistère solennel, et par « foi divine » l'adhésion également théologale que l'on donne aux doctrines proposées seulement par le magistère ordinaire. — Mgr Saudreau (*op. cit.*, § 220, éd. cit., p. 209 et n.) adhère à cette opinion de Suarez qu'il qualifie, un peu vite sans doute, de « commune ».

de son bénéficiaire, l'objet d'une adhésion de « foi théologale » pourrait, si elle venait à être approuvée et proposée par l'Église, s'imposer à l'adhésion de tous et devenir ainsi l'objet d'un acte de « foi catholique » (1).

Il est clair qu'entre Suarez (2) et les autres commentateurs de saint Thomas que nous avons déjà entendus, il y a une notable différence dans la manière d'envisager la foi. Les thomistes précédents appuyaient toute leur argumentation sur le caractère absolument théologal de la foi, même du côté de son objet *quod*; et quand, en vertu de l'unité spécialissime de l'*habitus* de foi, ils se refusaient à admettre une foi théologale qui eût dépassé en extension la foi catholique, cela signifiait pour eux qu'il ne pouvait y avoir, en face d'une révélation privée manifestement divine, une adhésion de foi théologale que si cette révélation, portant sur le mystère intime de Dieu, avait même objet *quod* que la révélation commune.

Quand Suarez, au contraire, argue de l'unité de l'*habitus* de foi pour assimiler en nature, sous leurs conditions diverses, la foi catholique et l'adhésion donnée aux révélations privées, il entend que l'unité spécifique et la nature de la foi sont assurées uniquement par l'identité substantielle du motif formel *quo* : Dieu a dit. L'attention, ici, ne se porte pas sur le contenu théologal et la nature contemplative de la foi, nouveau regard surnaturellement ouvert en nous sur le mystère de Dieu; l'attention se porte uniquement, dans le mystère de la foi, sur le point de vue du motif : par quelle autorité ? L'essentiel de la foi (et donc de la religion) n'est pas un regard sur Dieu autorisé par Dieu lui-même, mais toute réponse obéissante à l'autorité de Dieu (3).

(1) « Generalis autem regula est, requiri approbationem Ecclesiae, ut alii credere teneantur..., et tunc jam fides illa incipiet esse catholica » (*loc. cit.*, n° 7, p. 93).

(2) A Suarez il faut ajouter le card. Gotti, O. P., *Theol. scholastico-dogm.*, in IIam IIae, tract. IX, q. 1, dub. III (Venise, 1750, t. II, pp. 416-417).

(3) « Eo ipso quod a Deo revelatur potest esse materia religio-

Dès lors on peut se demander si, pour Suarez, des révélations privées ne pourraient pas fournir à la théologie des principes certains : tandis que, pour saint Thomas, la doctrine des « autorités » approuvées par l'Église, et les révélations privées, dont l'autorité est semblable, ne peuvent fournir à la théologie que des données « probables » (1). Ce qui ne laisse pas de poser une sérieuse question quant à la méthode de ce qu'on est convenu d'appeler la « théologie mystique » : si celle-ci est vraiment une partie de la théologie tout court — et l'on n'en saurait douter sans douter en même temps que la vie mystique ne soit une activité parfaite mais normale de la grâce sanctifiante —, elle ne peut, pas plus que la

nis... » (nº 4, p. 91); « Quia assensus causatus ex illa revelatione est ex eodem objecto formali motivo, et ex eadem obligatione captivandi intellectum in obsequium Dei... » (nº 5, p. 92).

(1) *Sum theol.*, Iª, q. 1, a. 8, ad 2m. — On ne s'étonnera pas trop de voir qu'effectivement certains théologiens ont recouru à des révélations privées pour fonder telle ou telle thèse de théologie : c'est ainsi que Lessius fait appel à de semblables révélations en faveur de sa doctrine rigoriste sur le Purgatoire : *De perfectionibus divinis*, l. XIII, ch. XVII, nº 91 (et cf. B. Bartmann, *Das Fegfeuer*, 1929, p. XIII). A voir comment, unanimement et comme d'instinct, les théologiens de la Compagnie de Jésus accordent le bénéfice de la foi théologale aux révélations privées, on est amené à soupçonner là une question d'esprit, de formation ou d'inspiration spécifiques, et l'on se rappelle ce qui est rapporté de saint Ignace disant que si les Écritures venaient à disparaître, il serait encore prêt à mourir pour la foi à cause de ce que le Seigneur lui avait fait connaître à Manrèse. Témoignage magnifique sur la vie d'un saint, mais dont la substance, érigée en théorie théologique, pourrait mener aux dangereuses conclusions d'une théologie expérimentaliste. Quand de Lugo (*De fide*, disp. 1, sect. 4, nº 39) et le P. Pinard (*Rech. Sc. rel.*, 1911, p. 453) rejettent au nom de l'expérience la doctrine de la foi théologale spécifiée par un motif formel essentiellement surnaturel; quand Vasquez (*In Iam P. Sum. theol. S. Thomae*, q. 1, annot. circa a. I, *at dicet aliquis*; disp. IV, c. 8, par. *Immerito*) allègue aussi l'expérience pour soutenir que, le théologien qui a perdu la foi posant les mêmes actes de raisonnement après qu'avant, la théologie ne s'appuie pas nécessairement sur la foi surnaturelle, nous pensons que de telles positions ne sont pas sans liaison avec les principes précédemment évoqués.

théologie tout court, avoir pour principes véritablement propres et certains les données de l'expérience religieuse *particulière* (l'expérience et la vie chrétiennes dans leur ensemble demeurant par ailleurs un lieu théologique parfaitement authentique et des plus féconds).

L'étonnant est que Suarez croit réfuter les commentateurs thomistes en montrant que le fait d'être ou de ne pas être présentées par l'Église constitue, pour la révélation et pour la foi, une circonstance accidentelle qui ne varie pas sa substance. Il semble croire que l'opinion opposée à la sienne (celle que nous avons précédemment exposée) refuse aux révélations privées une adhésion de foi théologale, *pour ce motif* que la proposition par l'Église, condition de notre foi, leur ferait défaut. Nous avons vu que tel n'est pas le fondement de cette opinion : non seulement Jean de Saint-Thomas et Jean de l'Annonciation, qui sont postérieurs à Suarez, n'allèguent aucunement cette raison, mais ni Cajétan, ni Dominique Soto, que Suarez prend expressément à partie, ne se basent en cette question sur l'absence de proposition par l'Église dans le cas des révélations privées (1).

Il est cependant un autre thomiste, que cite Suarez, et c'est de lui, sans nul doute, que le théologien jésuite tient le gauchissement de l'argumentation dans le sens du motif *quo* : c'est Bañez (2). Celui-ci introduit, en effet, dans la trame de sa preuve dirigée contre l'idée d'une adhésion de foi théologale, la considération de la proposition par l'Église : « Secunda conclusio. Alia reve-

(1) A IIª IIæ, q. 1, a. 1, nº II et IX. Cajétan ne parle pas de proposition par l'Église; à IIª IIæ, q. 5, a. 3, il en parle bien, mais il n'est plus question des révélations privées. Quant à Soto, tout comme Cano, il allègue très clairement le principe de la correspondance, dans la foi théologale, entre le motif *quo* et l'objet *quod* qui sont l'un et l'autre Dieu en son mystère surnaturel.

(2) Bañez, *Comm.* in IIam IIæ, q., a. 1, Dubitatur tertio (éd. Venise, 1602, col. 17 et 18).

lata particularibus personis etiamsi supernaturalia sint, ut verbi gratia si alicui revelaretur quod ex merito Christi angeli consecuti sunt gloriam, non pertinent ad assensum fidei theologicae. Probatur : quia fides propterea dicitur catholica, quia assentit iis quae nota sunt Ecclesiae et ab ea proponuntur; sed hujusmodi revelata non sunt nota Ecclesiae, neque ab ea proponuntur, ergo non pertinent ad assensum fidei catholicae » (col. 17). Quand on sait ce que furent, à partir de 1597, les polémiques entre Bañez et Suarez, quand on compare le texte des deux théologiens, on ne doute pas qu'un accident d'argumentation chez le premier ait entraîné une déviation dans la réfutation d'abord, dans la solution du problème ensuite, chez le second.

Avant de passer à la seconde question que nous voulons examiner, notons que ce problème des révélations privées est un problème moderne. Les théologiens anciens ou médiévaux semblent ne pas en avoir été saisis. Il apparaît au contraire avec quelque relief chez les théologiens modernes. Pourquoi ? Il semble qu'on puisse en reconnaître, dans le développement des problèmes théologiques, les motifs suivants :

L'attention portée depuis le XIV^e^ siècle et sous l'influence de la théologie nominaliste aux problèmes de la dogmatique fondamentale : règle de foi, sources de la théologie, magistère, etc.

L'obligation où se trouvèrent les théologiens, au XV^e^ siècle, d'élaborer des règles théologiques pour le discernement et la justification des révélations privées. La question fut particulièrement engagée au concile de Bâle par les débats relatifs à la canonisation des saints, où le cas récent de la canonisation de sainte Brigitte fut remis en discussion : c'est à cette occasion que le cardinal dominicain Jean de Turrecremata, alors maître du Sacré Palais, élabora et formula les principes de discernement qui ont été depuis repris communément par les

théologiens (1); c'est aussi à cette occasion qu'au milieu du grand nombre d'écrits suscités par cette question, le chancelier Jean Gerson écrivit son petit opuscule *De probatione spirituum*.

La continuité et l'ampleur du mouvement spirituel, dont les études les plus récentes ont mieux fait percevoir l'importance dans la formation, en Occident, d'un état de conscience où pouvaient germer les idées de « Renaissance » et de « Réforme » : noter l'allusion très significative de Cajétan au P. Amédée de Menez Silva.

Enfin, la thèse luthérienne de la certitude de la justification donnée dans la certitude de la foi : thèse qui amena chez les apologistes catholiques une élaboration de certaines notions où figure celle de révélation privée, ainsi qu'en témoignent, avec les débats du Concile de Trente, les textes ci-dessus mentionnés de Soto et de Bellarmin.

*
* *

II. — Révélations d'autrui

La question de l'adhésion que nous pouvons donner aux révélations privées faites à autrui est d'une solution plus facile. Si l'on excepte, en effet, l'opinion isolée de Suarez, conséquente avec la thèse soutenue par lui dans la question précédente, aux termes de laquelle une révélation privée pourrait, après son approbation par l'Église, s'imposer à la foi universelle des chrétiens, les théologiens présentent ici une doctrine commune; et l'Église, au surplus, nous donne à ce sujet un enseignement

(1) C'est le *Prologus* qui est imprimé en tête des éditions des révélations de la sainte : par ex., de l'éd. de Cologne, 1628. Beaucoup d'auteurs spirituels s'y réfèrent; Benoît XIV le cite comme l'autorité classique en la matière (*De serv. Dei beat. et canon.*, lib. III, ch. LIII, nos 4, 9, 15, etc.).

officiel fort clair : où nous la voyons une fois de plus laisser libre la discussion sur la question spéculative, mais prendre parti (et prendre ses responsabilités) dès qu'il s'agit de la pratique et de la conduite des âmes.

Avant leur approbation par l'Église, les révélations privées qui peuvent nous être rapportées sont offertes à notre prudence, à notre sens critique et à la liberté que nous avons, dans les limites et selon les lois de la formation d'une opinion prudente, de donner ou de refuser notre adhésion. Il n'y a, en effet, ici, aucun autre motif à notre adhésion que la valeur intrinsèque et des phénomènes éprouvés par le visionnaire et du témoignage porté par celui-ci. En dernière analyse donc, c'est aux évidences de notre critique que se réduit notre assentiment.

La nécessité même, reconnue d'instinct par les saints, de soumettre de telles communications divines au jugement d'un directeur (et sainte Thérèse préférait que ce directeur fût un théologien) atteste que le critère, ici, n'est pas le sentiment ou l'évidence sentie, mais la règle de la doctrine ou de la prudence (surnaturelle) commune appliquée par voie critique. Et, sans doute, n'est-ce pas un fait accidentel si la direction spirituelle s'est développée, dans les temps modernes, parallèlement à l'attention portée aux communications avec l'au-delà.

Mais l'approbation par l'Église de certaines révélations privées ne change-t-elle pas la nature de cet assentiment ? Cela dépend, dirons-nous, de la nature de cette approbation : si elle est une simple permission de rendre publiques ces révélations, un simple « nihil obstat », elle ne change substantiellement rien à la qualité de notre adhésion : elle ajoute seulement un motif de plus en faveur d'un examen sérieux et favorable des témoignages proposés. Si elle représente vraiment, de la part de l'Église, un engagement, une affirmation positive, alors un titre nouveau semble bien s'introduire dans la motivation de notre assentiment.

Or, les deux cas existent de fait : assez souvent, l'É-

glise autorise soit explicitement, soit implicitement (par la canonisation solennelle du voyant, par exemple), la publication des révélations privées. Très rarement, mais effectivement, elle semble bien s'engager sur la question de fait et d'authenticité d'une révélation donnée.

Le plus souvent, il s'agira d'une approbation au sens large : permission globale de publier des récits de révélations où l'on n'a rien trouvé qui soit ou formellement répréhensible ou nettement inopportun. Que telle soit bien le sens de l' « approbation » ordinairement donnée par l'Église, nous ne l'apprenons pas seulement par les théologiens (1), mais par les déclarations les plus autorisées du magistère lui-même. Benoît XIV, dont l'autorité en ces matières dépasse celle d'un théologien privé, nous en avertit expressément : « Sciendum est approbationem istam nihil aliud esse quam permissionem ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem post maturum examen : siquidem hisce revelationibus taliter approbatis licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae juxta prudentiae regulas, juxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles... (2) » La jurisprudence établie dans l'Église est aussi d'une parfaite netteté : « Quamvis memorata apparitio a Sede Apostolica approbata non sit, attamen nec fuit ab eadem

(1) Bañez, *op. cit.*, Ult. concl.; Jean de l'Annonciation, *loc. cit.*, n° 115, p. 54 : « Ex dictis infertur, omnes qui privatas revelationes aliis communicatas et ab Ecclesia approbatas audiunt, assentiri illis dumtaxat per fidem humanam, nec ad aliam teneri, quia non prestant illis assensum nisi innixi testimonio illarum personarum quae illas a Deo accepisse testantur, quod faillibile est. Quanta autem sit obligatio adhibendi illis hanc fidem, pendet ex multis circumstantiis quibus non potest facile certa mensura praefigi. Nam cum Ecclesia solum approbet hujusmodi revelationes ut nihil erroris continentes, qualiter approbavit doctrinam D. Thomae et aliorum Patrum, nequit ex hoc solo principio deduci quanta eis fides debeatur. » — Cf. enfin Poulain, *op. cit.*, ch. XXI, début.

(2) *Op. cit.*, lib. II, c. XXXII, n° 11; comp. lib. III, c. LIII, n° 14.

reprobata vel damnata, sed potius permissa tamquam pie credenda, fide tamen humana, juxta piam, uti perhibent, traditionem etiam idoneis testimoniis ac monumentis confirmatam... » : ce texte d'une réponse faite le 6 février 1875 par la Congrégation des Rites à l'archevêque de Santiago du Chili (1) représente la formule une fois pour toutes adoptée par Rome; car c'est cette formule qui se trouve reprise telle quelle dans la réponse faite le 12 mai 1877 par la Congrégation des Rites à trois évêques demandant si le Saint-Siège avait approuvé les apparitions de Lourdes et de La Salette (2). Enfin, quand il voudra donner des normes générales en matière de culte, de reliques et de traditions pieuses, Pie X se contentera de citer ces mêmes décisions en les commentant sommairement (3).

Qu'une telle approbation de l'Église, si négative soit-elle, ajoute aux autres motifs objectifs que nous aurions de recevoir une révélation privée un surcroît de poids, cela est bien certain. L'approbation de l'Église, basée sur un examen théologique sérieux représente à tout le moins pour nous le conseil d'une compétence, à quoi doit répondre notre *docilité*, vertu exigée par une véritable prudence. Mais cette approbation restant globale et négative, ne garantissant pas la vérité des révélations, mais seulement l'innocuité de leur publication, ne change pas substantiellement la nature de l'adhésion que nous pouvons nous-mêmes donner et qui reste une adhésion humaine, prudente selon les lois de la prudence chrétienne (4).

On peut cependant se demander si l'Église, dans cer-

(1) *Decreta authentica Congr. S. Rituum*, t. III (Rome, 1900), n° 3336, p. 48.

(2) *Ibid.*, n° 3419, p. 79.

(3) Enc. *Pascendi*, 6e des monitions pratiques qui terminent l'encyclique (*Actes de Pie X*, éd. Bonne Presse, t. III, p. 174).

(4) Avec le texte de Jean de l'Annonciation, cité supra, cf. Benoît XIV, *loc. cit.* supra, nos 12 et 15.

tains cas, ne s'est pas engagée et n'a pas donné une assurance et une approbation positives sur la substance même, le fait et le contenu d'une révélation privée. Tel semble bien être le cas des révélations faites à sainte Marguerite-Marie (1) et des apparitions de Lourdes (2). Dans de tels cas, notre adhésion n'est plus motivée, semble-t-il, uniquement par la crédibilité propre du message et du voyant, même avec la plus-value que lui donne l'approbation (le « nihil obstat ») de l'Église. Un élément nouveau et spécial s'ajoute du fait d'une intervention positive de l'autorité compétente : celle-ci présente un titre nouveau et propre à notre assentiment, elle appelle de notre part un certain acte dont il faut essayer de préciser la nature.

Les documents officiels ne nous disent ici rien de précis (3). Le P. Choupin parle de « respect et obéissance, non seulement un silence respectueux, mais l'assentiment intérieur de l'esprit » (4). Il semble qu'en suivant

(1) Dans le cas de sainte Marguerite-Marie, bien que la doctrine du Sacré-Cœur soit indépendante, quant à son contenu, des apparitions de Paray, il semble bien que l'Église se soit prononcée sur le fait : voir en particulier le Bref de béatification de sainte Marguerite-Marie, le décret de la congr. des Rites du 22 avril 1875, l'encyclique *Annum sacrum* de Léon XIII sur la consécration du genre humain au Sacré-Cœur (25 mai 1899), et enfin l'encyclique *Miserentissimus Redemptor* de Pie XI (8 mai 1928).

(2) Pour ce qui est des apparitions de Lourdes, il n'est pas nécessaire de recourir au fait de l'institution d'une fête étendue à toute l'Église (13 nov. 1907); le décret de la congr. des Rites sur l'héroïcité des vertus de Bernadette (11 nov. 1923) est tout à fait affirmatif (cf. *Acta Ap. Sedis*, 1923, pp. 593-594).

(3) Les propositions du *Syllabus* (*Denz.*, 1722) et du décret *Lamentabili* (*Denz.*, 2008) sont très générales. Le texte souvent cité de Clément XI (*Denz.*, 1350) vise les faits dogmatiques proprement dits. Enfin, dans la Lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich, il est parlé ou de l'enseignement proprement dogmatique du magistère ordinaire (*Denz.*, 1683) ou d'un « se subjiciant » assez vague (*Denz.*, 1684; comp. *Codex Juris can.*, c. 1324 : « servare »).

(4) L. Choupin, S. J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*. **Paris, 1907, p. 27.**

les catégories morales si souplement et si finement distinguées par saint Thomas (1), on puisse qualifier l'adhésion requise ici comme un acte de foi humaine impérée par l'obéissance, elle-même sous l'influence des vertus de piété et d' « observance ». Acte de foi, puisqu'il s'agit d'un acte de l'intelligence adhérant à une vérité inévidente, sur témoignage; mais foi humaine, pour les raisons que nous avons dites plus haut. Cette adhésion de foi humaine est ici donnée non en conclusion d'une étude critique de crédibilité, mais pour ce motif propre qu'est l'obéissance due à l'autorité ecclésiastique dans les limites de sa compétence. Tel est, en effet, le motif de l'obéissance, sous l'inspiration de la vertu d' « observance », qui s'applique à rendre aux personnes constituées en charge et en dignité l'hommage qui leur est dû. Mais comme l'autorité ecclésiastique n'est pas, pour un fidèle, une pure dignité extérieure, ni une pure autorité de *gouvernement* (ce que considère seulement l' « observance »), mais une autorité proprement paternelle et familiale, — car l'Église ne nous *gouverne* pas seulement, elle nous *engendre* au Christ —, c'est finalement sous l'influence de la piété filiale que nous adhérons, d'une foi humaine impérée par l'obéissance, à ce que l'Église nous dit de formel et de positif dans quelques cas très rares de révélations privées.

Le Saulchoir.

M.-J. Congar, O. P.

(1) Particulièrement *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, q. 101, 102 et 104.

Les stigmates et la suggestion

On a de nouveau étudié, ces derniers temps, ce problème : la suggestion et l'autosuggestion peuvent-elles produire les stigmates, c'est-à-dire les marques de la Passion de Notre-Seigneur, qu'ont reçues plusieurs saints, en extase, aux pieds, aux mains, au côté et sur le front, avec les vives souffrances qui rappellent d'une façon exceptionnelle celles de Jésus crucifié pour nous ?

Dans les *Études Carmélitaines* d'octobre 1936, en un numéro très documenté, cette question est longuement examinée par plusieurs médecins, par des psychologues et par des théologiens (1).

Le docteur Lhermitte, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris, dans un rapport fort intéressant, répond de façon négative :

> En admettant même, dit-il, que par la suggestion hypnotique des ecchymoses, des vésicules, des sueurs de sang puissent se produire, est-ce à dire que le problème de la stigmatisation serait résolu ?... Nous ne pouvons l'admettre... Eût-on reproduit par suggestion pure des ecchymoses cutanées, il resterait à réaliser des ecchymoses symétriques aboutissant à des plaies durables, rebelles à l'infection, lentes à se cicatriser. ... Contrairement à tous ceux qui, sous le couvert de la science expérimentale et des faits soi-disant positifs, soutiennent que nous pouvons appréhender dans une de ses parties le processus du

(1) Ce sont les rapports qui ont été lus et discutés pendant les journées d'études des 17, 18 et 19 avril 1936, au couvent des Carmes d'Avon-Fontainebleau.

stigmatisme mystique, nous prétendons que, malgré les quelques données, fragiles d'ailleurs, que nous ont livrées l'expérimentation et la clinique, nous sommes aussi éloignés de l'explication des stigmates qu'au temps des Charcot, des Bourneville, des Bernheim et des Virchow (1).

On sait, en particulier, que M. Pierre Janet a essayé, pendant de longues années, de produire des stigmates par suggestion hypnotique et qu'il n'y est jamais parvenu.

L'opinion contraire à celle du professeur Lhermitte est défendue, dans le même recueil, par le docteur van Gehuchten, de l'Université de Louvain (2), et par le docteur Wunderle, de l'Université de Wüzbourg (3). L'un et l'autre pensent que, sous l'influence de la suggestion, peuvent se produire des manifestations vaso-motrices locales qui aillent jusqu'à la formation de phlyctènes et d'hémorragies. Le docteur Wunderle cite un cas de ce genre produit par suggestion chez une protestante dans le sanatorium du docteur Lechler, en Allemagne.

La seconde de ces opinions n'a pour elle, croyons-nous, que des données bien confuses et fragiles, comme le dit le professeur Lhermitte.

L'enseignement traditionnel

Nous sommes heureux de signaler ici, en faveur de la doctrine traditionnelle, ce qu'a écrit récemment le R. P. Louis Sempé, S. J., dans un excellent article sur ce sujet, composé après le Congrès d'Avon-Fontainebleau (4). Nous citons d'autant plus volontiers cet arti-

(1) *Études Carmélitaines*, octobre 1936, p. 71.
(2) *Ibidem*, p. 90.
(3) *Ibidem*, p. 158.
(4) *Messager du Sacré-Cœur*, mai 1937, pp. 286-296 : *A propos d'un congrès sur la stigmatisation.*

cle que nous y trouvons très exactement formulé ce que nous aurions voulu dire nous-même si nous avions pris part à ce congrès. Nous y soulignons ce qui nous paraît plus important.

Le P. L. Sempé a cru — mais il n'en est rien — que nous admettions conditionnellement (si les faits sont exacts) l'opinion du docteur Wunderle. Cela tient à la manière dont le P. Lavaud, O. P., de l'Université de Fribourg, dans ce même numéro des *Études Carmélitaines* (p. 191), a exprimé en même temps sa propre pensée et notre manière de voir, en oubliant de mentionner un argument traditionnel, qui nous a toujours paru fort important et sur lequel nous insisterons à la fin de cet article.

Ce n'est pas, dit justement le P. L. Sempé (1), que nous déniions à la suggestion hypnotique le pouvoir de produire les effets qu'on nous dit : nous n'oserions *a priori* ni la lui concéder, ni la lui refuser; que l'expérience en décide. Mais, à notre humble avis, le nœud de la question n'est pas là. Il est, nous semble-t-il, en ce que les stigmates, les vrais, ceux des saints, les seuls que l'Église prenne en considération, ne sont pas, dans leur entité, des plaies comme les autres. Outre qu'ils sont toujours *situés aux mêmes endroits du corps que chez le Christ* et atteignent parfois les mêmes dimensions que chez lui, ils ont un comportement qui les différencie *essentiellement*, croyons-nous, des plaies ordinaires.

Pour ne rappeler que leurs caractères les plus avérés, ils sont *aussi rebelles à toute médication qu'inaccessibles à la corruption* : aucun pansement ne les guérit, et ils ne suppurent jamais, quoique fréquemment ouverts et exposés à l'air pendant des années. *Ils se cicatrisent parfois d'une manière subite et parfaite* : à tel point que le tissu cicatriciel est aussi élastique et aussi robuste que la peau voisine, aussi souple et aussi résistant qu'elle au pincement et à la torsion, tout en permettant d'ailleurs de repérer la forme et les dimensions de la plaie sous-

(1) *Art. cit.*, pp. 291 sq.

jacente... *Enfin les vrais stigmates saignent périodiquement* en dépendance des fêtes liturgiques du Christ et de la Vierge (1). Il leur arrive de le faire en certaines de ces fêtes extra-périodiques, contrairement à l'attente du sujet qui en ignorait l'occurrence.

Ne sont-ce pas là des caractères miraculeux ? Mais on ne nous signale rien de semblable sur les rougeurs, vésications, érosions, gouttelettes de sang, obtenues avec tant de peine, à l'aide de la suggestion chez certains sujets névropathiques.

On a remarqué aussi parfois, lorsque la personne stigmatisée est couchée, que le sang coule de la blessure des pieds, comme il coulait des blessures du Christ, et donc en sens inverse de la pesanteur.

Ces particularités physiques des plaies stigmatiques les différencient notablement, en effet, des autres plaies, comme l'a noté le Dr Lhermitte; et, dans la description qui nous est généralement donnée des stigmates des saints, ces particularités physiques sont indiquées, comme aussi les circonstances morales de ce fait exceptionnel, notamment la vive compassion aux souffrances du Sauveur. Les stigmatisés entrent dans les profondeurs du mystère de la Rédemption, dans le secret des douleurs morales et physiques du Christ ou de son immolation pour le salut des pécheurs. Voilà ce qui n'a aucune rapport avec les clientes des cliniques de maladies nerveuses; et c'est précisément pour rappeler sa douloureuse Passion à nos esprits et à nos cœurs indifférents que le Sauveur se choisit des victimes qu'il configure ainsi parfois, de façon visible ou invisible, à son crucifiement.

Négliger dans la stigmatisation ce côté supérieur, pour pouvoir l'expliquer naturellement, c'est ne plus considérer en elle que la cause matérielle, en fermant les yeux sur la cause formelle et sur la cause finale, par suite sur la véritable cause efficiente. C'est comme si l'on définis-

(1) Ou encore le vendredi.

sait la statue uniquement par le bois ou le marbre dont elle est faite, en faisant abstraction de sa forme, de sa fin véritable et du statuaire qui avait cette fin en vue. Le naturalisme, pour expliquer le supérieur par l'inférieur, doit, comme le matérialisme, réduire le supérieur à sa cause matérielle, c'est-à-dire le défigurer au point de le rendre méconnaissable.

*
* *

De plus, comme pour bien juger d'un acte humain, de sa signification et de sa portée, il faut être attentif à ses circonstances, que les théologiens étudient chacune en particulier et énumèrent dans le vers bien connu : « *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?* (1) », de même pour bien juger du sens et de la portée d'un fait exceptionnel comme la stigmatisation, il faut noter très attentivement ses circonsances physiques et morales. On remarquera surtout celles relatives à la *fin* (*cur*), manifestée soit auparavant, par une prière ou une promesse, soit après, par les effets, par un grand amour de la croix; — celles relatives à l'*objet* (*quid*), par exemple les blessures corporelles produisent une vive douleur physique accompagnée d'une blessure spirituelle délicieuse, qui, comme le disent sainte Thérèse (2) et saint Jean de la Croix (3), ne peut venir que de Dieu; — celles relatives à la *personne* (*quis*), qui consistent en ce qu'elle est humble, obéissante, animée d'une grande charité; — celles relatives aux *moyens* (*quibus auxiliis*), par l'exclusion de toute supercherie et occultisme; — celles enfin relatives *au temps* et *au lieu* (*ubi et quando*).

Si toutes ces circonstances sont favorables, on arrive à une certitude morale de l'origine surnaturelle de la stigmatisation.

(1) Cf. saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 7, a. 3.
(2) *Château intérieur*, VIᵉ Demeure, ch. II.
(3) *Vive flamme d'amour*, 2ᵉ str., vers. 2.

*
* *

L'extase et la stigmatisation

De nouveau, on a examiné aussi, ces derniers temps, la question de savoir si une *grande compassion surnaturelle* pour les souffrances du Sauveur, intensifiée par l'extase, peut avoir pour *suite naturelle* les stigmates corporels.

A la question ainsi posée, on connaît la réponse négative de saint François de Sales, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. xv :

> L'amour est admirable pour aiguiser l'imagination, afin qu'elle pénètre jusqu'à l'extérieur... Mais de faire des ouvertures en la chair par dehors, l'amour qui était dedans (en saint François d'Assise) ne le pouvait pas honnement faire : c'est pourquoi l'ardent séraphin, venant au secours, darda des rayons d'une clarté si pénétrante qu'elle fit réellement en la chair les plaies extérieures du crucifix que l'amour avait imprimées intérieurement dans l'âme.

Cette réponse donnée par saint François de Sales se confirme par cet argument traditionnel rapporté par Benoît XIV (*De servorum Dei beatificatione*, l. IV, P. I, ch. xxxiii, n[os] 13 et 19) : Beaucoup de saints et de saintes, de tempéraments les plus divers, ont eu une très intense compassion surnaturelle pour les souffrances du Sauveur, et n'ont pas eu les stigmates, qui apparaissent pour la première fois au XIII[e] siècle avec saint François d'Assise. Personne n'a jamais affirmé que la très Sainte Vierge, sainte Madeleine, saint Jean l'Évangéliste aient eu ces divines blessures corporelles, et qui donc a plus compati aux douleurs de Jésus crucifié ? De même, depuis le XIII[e] siècle, bien des saints et des saintes, aux tempéraments les plus différents, avec ou sans extase, ont

eu cette compassion surnaturelle très vive sans avoir les stigmates. On pourrait même citer parmi eux de très grands mystiques, comme saint Jean de la Croix, qui ont eu à une très haut degré la contemplation infuse accompagnée d'extase et même la blessure spirituelle du cœur.

N'est-ce pas une preuve que les stigmates ne sont pas la conséquence naturelle de cette vive compassion surnaturelle, et que l'amour ardent ne suffit pas à les produire ? C'est la conclusion de Bartholomeo de Pise, et, après lui, de Théophile Raynaud, de Benoît XIV, *loc. cit.*, contre François Pétrarque et Pomponace.

Cet argument traditionnel reste assez général sans doute, mais selon nous il conserve toute sa valeur; dans les discussions récentes, on ne l'a vraiment pas assez examiné et l'on n'a rien dit qui puisse l'infirmer.

Dans le numéro déjà cité des *Études Carmélitaines*, Dom Alois Mager, O. S. B., doyen de la Faculté de théologie de Salzbourg, et le Dr Wunderle, de Würzbourg, inclinent bien à considérer la stigmatisation comme le contrecoup idéoplastique sur l'organisme, de la contemplation infuse de Jésus crucifié; ce serait une suite naturelle d'une grande compassion surnaturelle, grâce au pouvoir de l'imagination. Comme l'appréhension de rougir fait rougir, l'imagination unie à une vive émotion surnaturelle pourrait produire les stigmates corporels. On revient ainsi à la théorie idéoplastique qu'avait écartée saint François de Sales. Que vaut-elle ?

Le P. L. Sempé, art. cit., p. 294, fait une juste critique de cette explication.

> En premier lieu, dit-il, cette théorie, puisqu'elle est à base d'autosuggestion, suppose qu'il y a toujours à l'origine des stigmates les deux facteurs nécessaires de cette autosuggestion, savoir une représentation extrêmement vive de Jésus crucifié avec une compassion profonde pour ses souffrances et un désir ardent de recevoir ces plaies. Or, ces facteurs, nécessaires pourtant, n'existent pas toujours. Il y a des stigmatisations, parmi les mieux caractérisées et les plus authentiques, où le sujet n'a ni désiré,

ni imaginé, ni même soupçonné possible l'impression sur sa chair des plaies du Crucifié. Nombre même de stigmatisés ont même supplié le Christ que ces marques extérieures leur fussent épargnées, et ils n'ont pu l'obtenir.

On suppose aussi, conformément aux exigences de la théorie, que la douleur stigmatique précède la blessure extérieure. Il n'en est pas toujours ainsi. Il y a des cas où le sujet n'a ressenti d'abord aucune douleur locale, n'ayant même pas l'idée des stigmates : les blessures lui ont été faites de l'extérieur par un choc fulgurant de rayon lumineux, et aussitôt ont commencé les douleurs, douleurs extrêmement vives...

Mais si ce sont les rayons lumineux qui font les plaies, pourquoi faire intervenir, à grand renfort d'hypothèses, le pouvoir idéoplastique de l'imagination ? Est-ce que cet instrument psychologique ne ferait pas double emploi avec les rayons ? Et, dès lors, la méthode scientifique n'en demande-t-elle pas l'économie ? (1)

Les théologiens l'ont souvent remarqué : comment se fait-il que la plupart des stigmatisés ont reçu les divines blessures sans aucune suggestion ou autosuggestion, sans les attendre et sans les vouloir ?

C'est ainsi, comme le rapporte le B^x^ Raymond de Capoue, dans la *Vie de sainte Catherine de Sienne*, II^e^ p., ch. VI, que, le 18 août 1370, la stigmatisation se produisit en elle d'une façon absolument inattendue à la suite d'une prière et d'une promesse divine du salut de plusieurs personnes, et elle se produisit pour confirmer cette promesse. La douleur absolument imprévue fut aussi vive que si la main eût été percée avec un clou de fer enfoncé par un marteau. A la demande de la sainte, les stigmates restèrent invisibles pendant sa vie. La rénovation surnaturelle du fait eut lieu plus tard devant plusieurs témoins dignes de foi, au point que la sainte s'af-

(1) Nous ajouterons à ce que dit le P. L. Sempé que ces rayons sont apparus dans une vision soit imaginaire, soit corporelle, et qu'ils manifestent l'action divine qui produit les blessures du corps.

faissa subitement sous leurs yeux, comme si elle était mortellement blessée. Le fait et son origine surnaturelle sont en outre attestés par la sainte, et son témoignage est confirmé par l'humilité de toute sa vie, qui la porta à demander et à obtenir aussitôt l'invisibilité de cette faveur exceptionnelle. On voit ici combien toutes les circonstances physiques et morales du fait confirment son origine.

On revient ainsi à l'explication donnée par saint François de Sales, qui paraît la plus sage. C'est le Crucifié lui-même qui, par le moyen des rayons lumineux, imprime les plaies sur le corps des stigmatisés, qu'il veut configurer à sa Passion, pour nous en rappeler le souvenir.

On voit que l'argument traditionnel de Bartholomeo de Pise, conservé par Benoît XIV, garde toute sa valeur : Beaucoup de saints et de saintes, aux tempérament les plus différents, se sont absorbés dans la contemplation infuse des douleurs du Christ avec un ardent amour, et, cependant, ils n'ont pas eu les stigmates; parmi eux, il faut compter la Vierge Marie, saint Jean l'Évangéliste, sainte Madeleine, beaucoup d'autres avant François d'Assise, le premier stigmatisé, et beaucoup d'autres après lui. C'est un signe que l'amour ardent uni à la contemplation infuse ne suffit pas à produire les stigmates. Le Christ Jésus les accorde à qui Il veut, quand Il veut et comme Il veut. C'est une grâce de soi extraordinaire qui n'est pas dans la voie normale de la sainteté.

R. Garrigou-Lagrange, O. P.

Le sens de notre Messe

Il est peu de théologiens qui aient scruté le mystère du sacrifice de la messe avec plus d'application persévérante et de perspicacité que M. Lepin. Ce problème était l'objet de sa thèse de doctorat en 1897, et qui pourrait ignorer le véritable monument de science théologique qu'il publiait en 1926 : *L'idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*? Qu'il nous donne aujourd'hui, sous une forme modeste, dans une collection destinée au grand public, un volume intitulé : *La Messe et nous*, tous l'accueilleront avec la confiance d'y découvrir la pleine lumière sur ce sujet aussi difficile que passionnant. La maîtrise de l'auteur, en effet, apparaît à toutes les pages dans un texte sobre de notes comme de références et dégagé volontairement de tout étalage d'érudition.

La doctrine est celle que l'auteur formulait en 1926 en conclusion de son grand ouvrage. Elle se rattache à la théorie du sacrifice-oblation : même sur la Croix, le Christ s'est offert (acte de l'âme) pendant que les bourreaux l'ont immolé (acte matériel). Cette oblation, acte d'âme, n'a pas commencé sur la Croix; elle informe toute la vie du Christ depuis son entrée dans le monde. Inséparable de sa personne, elle se prolonge au ciel. Le sacrifice du ciel complète celui que l'Église fait du corps et du sang du Christ sur ses autels. Celle-ci y ajoute la propre offrande d'elle-même et voici la messe quotidienne : sacrifice du Christ et de l'Église avec lui.

Ceux qui estiment que l'on doit pouvoir continuer d'affirmer, avec le Concile de Trente et avec toute la Tradition, que le Christ à la messe est immolé, ou plus exactement qu'il s'immole sur l'autel, feront grief à M. Lepin d'écrire (p. 119) : « On ne conçoit pas d'immolation *réelle* qui soit en même temps *non sanglante* parce qu'on ne conçoit pas de *mise à mort avec effusion du sang* qui soit en même temps *sans effusion de sang*. » Pourquoi enfermer le concept d'immolation dans l'acte matériel d'un égorgement, et était-il vraiment nécessaire d'écrire (p. 79, l. 3) « que Jésus ne s'est pas mis à

mort lui-même »? Les partisans de l'immolation du Christ à la messe n'ont pas à se défendre de cette difficulté. Mais ils sourient à leur tour de voir M. Lepin (p. 95) incapable de faire une citation de saint Grégoire sans la corriger à deux reprises par des parenthèses, où l'on apprend que l'usage du verbe « immoler » est une erreur du grand docteur et qu'il y faut substituer le verbe « offrir ». Ce travail de rectification est loin d'être achevé, et les textes du Concile de Trente donneront bien de l'embarras.

A ce compte-là, on ne pourrait même plus dire que Jésus sur la Croix s'est immolé pour nous, puisqu'il ne s'est pas mis à mort lui-même. Toutefois, et c'est M. Lepin qui parle, « le Sauveur aurait pu se soustraire à ses ennemis... il a souffert et il est mort de son plein gré... Il a donc accepté la souffrance; il a consenti à la mort. Il s'y est dévoué librement... pour faire la volonté de son Père et le glorifier en sauvant les hommes. Cela oblige à penser que Jésus a offert du fond du cœur à son Père la Passion et la mort auxquelles il se dévouait. Ainsi peut-on dire que le Christ s'est immolé; mais en ce sens, et en ce sens seulement, qu'il s'est offert en sacrifice à son Père » (p. 80).

— D'accord, dirons-nous, et nous n'imaginons pas un seul chrétien qui ait compris le sacrifice du Christ autrement. Mais alors pourquoi ne pas conserver, avec le langage reçu dans l'Église, à une telle oblation son nom exact d'immolation? Et si cette offrande est renouvelée par le Christ lui-même à chaque messe, pourquoi corriger les auteurs qui, depuis des siècles, écrivent qu'à la messe le Christ est immolé?

Le mot « oblation » ne va pas sans prêter lui aussi à l'équivoque, et M. Lepin aurait tort de réserver cet inconvénient au terme « immolation » (p. 77).

Nous venons de voir en quel sens notre auteur l'entend (p. 80) : « s'offrir c'est consentir à la mort par obéissance ». Le même mot prend un sens très différent quand nous lisons (p. 70) : « L'idée qui se découvre au fond le plus intime des sacrifices anciens et qui leur est essentielle, c'est celle de présent agréable offert à Dieu en vue de se le rendre propice et bienveillant. » Mais, au fait, cette conception naïve du cadeau n'est-elle pas une déformation du sacrifice? Comme on comprend la vivacité des termes avec lesquels Dieu, par

son Psalmiste (Ps. XLIX) et par son Prophète (Isaïe, I, 11), la repousse : « Tous les animaux, les oiseaux du ciel, les biens de la terre sont à moi. Si j'avais faim, je n'aurais pas besoin de te le dire, car l'univers est ma propriété. Est-ce que je mange la chair des taureaux? Est-ce que je bois le sang des boucs? » « Je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux; le sang des taureaux, des brebis et des boucs, je n'en veux point. » — Et cependant ces sacrifices ont été prescrits à Israël par Dieu. Oui, mais pour être accomplis dans un autre esprit. « Le sacrifice, au regard de Dieu, c'est une âme repentante; le cœur contrit et humilié, il ne le repousse jamais » (Ps. L). « Le premier sacrifice, écrit avec raison M. Lepin (p. 72), que l'homme doit à son Créateur est en effet son sacrifice personnel. » Non pas que pour cela l'homme doive détruire sa vie; mais il lui faut incliner devant Dieu sa liberté : obéir. Le sacrifice est le contraire du péché. Au lieu d'affirmer avec orgueil sa volonté propre jusqu'à l'opposer à celle de son souverain Maître, l'homme vient la soumettre, et c'est seulement pour traduire sous une forme sensible cette immolation du cœur qu'il appelle à son aide les objets matériels à sa disposition : Abel égorge ses agneaux, Abraham gravit la montagne accompagné d'Isaac, Melchisédech présente le pain et le vin, le prêtre de service au Temple met à mort la brebis que vient de lui confier le Juif pieux en pèlerinage à Jérusalem, rites sacrés, par lesquels s'exprime une obéissance totale. Nous sommes en pleine interprétation augustinienne : le sacrifice est le signe sacré et visible d'un sacrifice invisible, celui qui se fait dans l'âme. Tout sacrifice est une oblation de servitude : « Hanc igitur oblationem servitutis nostrae. »

Puis le Christ vient au milieu d'une humanité pécheresse et, comme telle, débitrice de mort devant la Justice divine. Chef de condamnés à mort, il poussera donc l'obéissance jusqu'à la mort.

La mort du Christ n'a pas été, en tant qu'acte sanguinaire, l'objet de la complaisance du Père. Crime abominable des Juifs, elle est, sous cet aspect, objet d'horreur au regard de Dieu. Mais elle exprime, ou, plus exactement, le Christ, dans sa patience à endurer les tourments, exprime l'héroïque volonté d'obéissance et d'amour, et voilà un sacrifice d'un prix infini. En contemplant son Bien-Aimé obéissant jusqu'à

la mort, le Père oublie l'accumulation des révoltes et des désobéissances sur la terre. La mort, châtiment du péché, acceptée avec une telle perfection de sentiments, en devient l'expiation totale. Toutes les fautes sont rachetées et la réconciliation est faite entre l'homme et Dieu : la « porte du ciel » est ouverte.

Cette ferveur d'obéissance et d'amour ne surgissait pas à l'improviste dans l'âme du Christ. Elle y était dès son premier souffle. Que de fois elle s'était exprimée dans la prière solitaire sur la montagne au cours des nuits!

Mais, d'une part, ces expressions étaient demeurées inconnues des hommes et, d'autre part, l'obéissance, en de telles heures, pouvait n'être pas, à tout instant, dominée par la perspective de la mort et orientée vers elle. Au Calvaire, au contraire, la soumission du Christ est de toute nécessité subordonnée à la réalité immédiate, et les phases de la Passion fournissent une expression saisissante et combien véridique de cette obéissance. Celle-ci atteint là son sommet, et l'Église enseigne avec raison que si toute la vie du Christ a contribué à notre rédemption, la mort du Sauveur en fournit le point culminant.

De cet acte particulier il faut un mémorial qui traverse les siècles.

Le jeudi saint, quand déjà l'âme du Christ vibre aux réalités du lendemain, connues d'avance par lui, il exprime son sacrifice, sa volonté d'obéissance, non pas une volonté indéterminée, sans but précis, mais la volonté d'aller jusqu'à la mort, et à la mort de la Croix. Sous quelle forme? Dans un rite, image de mort : la consécration consécutive du pain et du vin, ici son corps livré, là son sang répandu pour la rémission des péchés. Le sacrifice invisible, celui qui soulève l'âme de Jésus à cette heure, à savoir : une volonté d'immolation, est traduit par un signe sacré et visible parfaitement approprié : un signe de mort. C'est donc bien par avance le sacrifice de la Croix, celui qui se déroulera le lendemain en forme sanglante, qui est exprimé sous forme non sanglante, le même, l'unique et au regard de Dieu l'inépuisable objet de complaisance.

Aujourd'hui, à l'autel, le Christ emprunte à son prêtre des mains et une voix pour renouveler l'expression visible de son immolation en la forme, non sanglante mais évocatrice de

mort, qu'il lui a donnée. Et parce qu'un rite n'est rien sans âme, Jésus intervient personnellement (*Ipse nunc offerens*); il fait passer aujourd'hui dans le signe sa volonté de soumission, non pas n'importe laquelle, mais sa volonté de soumission jusqu'à la mort et y compris la mort. C'est une oblation, comme le dit fort bien M. Lepin, mais une oblation dans la perspective du Calvaire.

L'oblation du Calvaire s'est faite dans la mort; celle de la Cène fut identique, elle fut faite en vue de la mort sur la Croix; celle de la messe n'en diffère en rien, elle est réalisée sous un signe qui en précise bien le sens. Partout, au Calvaire, à la Cène et chaque jour à la messe, l'oblation du Christ est une oblation de mort : une immolation.

La pensée religieuse risque fort de s'égarer sur de fausses images si on ne lui parle plus que d'oblation. Les uns n'y verront que l'offrande d'un objet, les autres une protestation de bonne volonté sans but précis; ce ne sera plus le sacrifice de notre rédemption.

En conclusion, au lieu de chercher à faire prévaloir une conception sur une autre : ici sacrifice-oblation, là sacrifice-immolation, le langage officiel et traditionnel de l'Église, les textes les plus autorisés qui entremêlent les mots d'immolation et d'oblation et les tiennent pour interchangeables, ne nous invitent-ils pas à les éclairer l'un par l'autre? L'oblation de la messe ne sera jamais plus exactement comprise que si on l'envisage sous l'angle immolation, et inversement l'immolation sous l'angle oblation. Nous avons à la messe une oblation dont on doit pouvoir déclarer qu'elle est une immolation, et une immolation dont on doit pouvoir déclarer qu'elle est une oblation.

Si M. Lepin a fort heureusement averti les partisans de l'immolation que celle-ci se réalise en forme d'oblation, peut-être pourrait-on lui reprocher de n'avoir pas mis en égale lumière que l'oblation est une immolation. Celle qu'il envisage, à la messe du moins, donne l'impression d'une oblation en l'air et non plus, comme au Calvaire et au Cénacle, d'une oblation à destination de la Croix.

Or, une oblation dont le terme réel est le sacrifice de la Croix peut très bien continuer de s'appeler de son vrai nom : une immolation.

H. Plateau.

Pour méditer le psautier

Certains prêtres, soucieux de perfection, parfois sont tentés de chercher au loin des moyens de sanctification, sans faire d'abord un plein usage de ceux que l'Église met en leurs mains. Toutes les pratiques surérogatoires de dévotion ne vaudront jamais, pour nous, la célébration de la messe et la récitation du bréviaire, à condition qu'elles soient aussi parfaites que possible.

Mais ici on se leurre encore. Beaucoup pensent que cette perfection tient seulement à la dévotion, à la ferveur de la volonté, à l'application actuelle, alors qu'une habituelle contemplation en est la source première. Il faut d'abord conquérir le *sens* des choses divines qu'on traite, et par une étude approfondie, qui nous en rende maîtres, et par une contemplation aimante, qui nous donne d'habiter dans la lumière où s'accomplit tout le mystère de notre sacerdoce. Une étude sèche, toute de curiosité scientifique, sert de peu en cette entreprise, mais une contemplation trop directe et sans bases tournera vite court également : ce dessein de perfection requiert une étude tournée vers l'amour, mais une étude sérieuse.

Pour une telle étude, touchant le psautier, les bons livres ne manquent pas. Le P. Hugueny, O. P., nous a donné ses *Psaumes et cantiques du bréviaire romain*; J. Weber, *Le Psautier du bréviaire romain*; Dom P. de Puniet, *Le Psautier liturgique*. Nous avons signalé ici même *Les Psaumes*, de L. Desnoyers. Mais à tous ceux qui veulent approfondir le psautier, nous recommandons singulièrement le grand ouvrage du P. Jean Calès, S. J., *Le Livre des Psaumes traduit et commenté* (1).

Le savant auteur a eu pour dessein « de rendre les psaumes aussi intelligibles que possible », d'y « intéresser les laïques instruits », d'aider surtout « les prêtres et les séminaristes, les religieux et les religieuses qui récitent le bréviaire à le faire avec plus d'attrait et plus de fruit ». Il a donc écarté

(1) Paris, Beauchesne, 1936, 2 vol. in-8° raisin, 700 et 688 pp., 120 fr.

les discussions trop savantes et les exposés trop techniques ; il n'a rien négligé cependant pour éclairer son lecteur sur les problèmes d'exégèse que soulève le Livre des Psaumes. L'introduction, à ce point de vue, rendra d'indispensables services à tous ceux qui veulent avoir quelque connaissance sérieuses du psautier, de ses titres, de ses auteurs, de son origine, de sa nature et de sa composition. Mais là n'est pas l'intérêt principal de l'ouvrage.

Chaque psaume a fait l'objet d'une traduction française et latine soignée. La traduction française veut en premier lieu être exacte ; elle veut ensuite donner « quelque idée du rythme de l'original ». La traduction latine, pour suivre la même règle d'exactitude, doit s'écarter de la Vulgate, mais comme « à regret » et le moins possible. Elle aussi s'efforce de maintenir le rythme de l'original. L'auteur sait bien qu'en s'écartant des textes « certainement fautifs » on se jette dans des « leçons conjecturales » qui, pour offrir un sens clair, ne donnent pas toujours un sens certain. Mais chaque leçon restituée est expressément signalée avec le degré de probabilité qui semble acquis par la science actuelle.

Chaque psaume est suivi de *notes textuelles* qui justifient la traduction adoptée. *L'exégèse* vient après : elle n'est pas donnée sous forme de notes détachées, mais dans un ensemble qui expose la structure du texte et le sens global du morceau. L'étude de la forme littéraire et poétique du psaume permet ensuite d'en mieux comprendre le sens par la notion de son genre littéraire. On a particulièrement insisté sur la *doctrine* contenue dans le texte sacré et sur l'*usage liturgique* qui en est fait : c'est par là surtout que le beau livre du P. Calès rendra service aux prêtres du ministère. Ces diverses études sont bien divisées et groupées sous leurs rubriques propres : sobres et concises, elles sont néanmoins claires et de lecture aisée. Chacun peut ainsi trouver rapidement ce qui l'intéresse.

Malgré son prix élevé, cet ouvrage constitue pour une bibliothèque sacerdotale un de ces livres de fond dont on ne saurait se passer.

E. L.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).